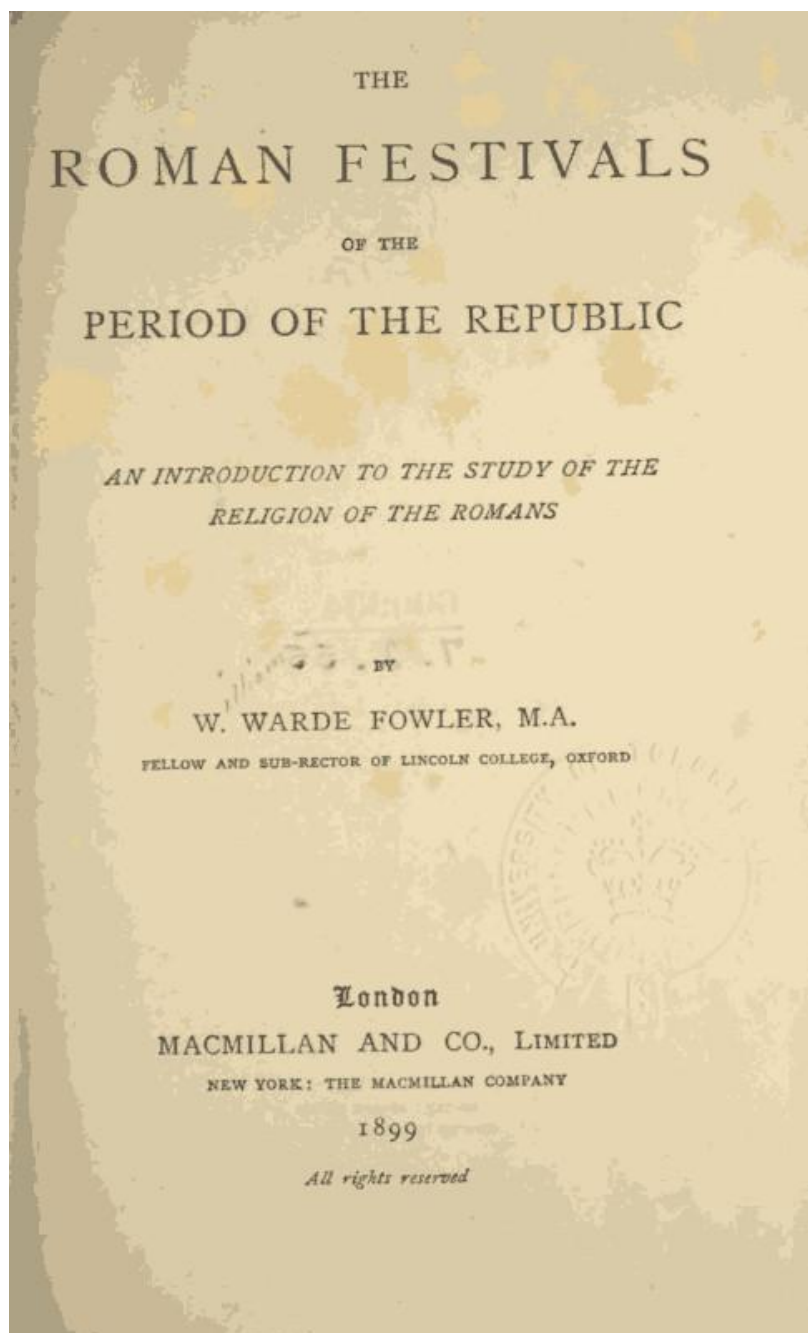


Римские праздники периода республики. Введение в изучение религии римлян

У. Уорд Фаулер



The Project Gutenberg eBook of The Roman Festivals of the Period of the Republic.

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать, дарить или повторно использовать ее на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге, или онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Римские праздники периода республики

Автор: У. Уорд Фаулер

Дата выхода: 4 марта 2019 [eBook #59007]

Язык: Английский

Credits: Подготовлено Тедом Гарвином, Дэвидом Кингом и командой Online Distributed Proofreading Team на <http://www.pgdp.net>.

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK THE ROMAN FESTIVALS OF THE PERIOD OF THE REPUBLIC ***

Примечание транскриптора:

Сноски собраны в конце текста и снабжены ссылками для удобства пользования.

Римские празднества периода республики

РИМСКИЕ ПРАЗДНИКИ ПЕРИОДА РЕСПУБЛИКИ

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ РИМЛЯН

УОРД ФАУЛЕР, М.А.

СТИПЕНДИАТ И СУБРЕКТОР ЛИНКОЛЬН-КОЛЛЕДЖА, ОКСФОРД

Лондон

MACMILLAN AND CO., Limited

НЬЮ-ЙОРК: КОМПАНИЯ МАКМИЛЛАН

1899

Все права защищены

ОКСФОРД: ХОРАС ХАРТ

ТИПОГРАФИЯ УНИВЕРСИТЕТА

ФРАТРИС ФИЛИС

I. C. N. F

H. G. C. F

BONAE SPEI ADOLESCENTIBUS

ПРЕДИСЛОВИЕ

Необходимо дать несколько пояснений по поводу формы, в которой написана эта книга. Много лет назад я специально заинтересовался старой римской религией, в основном, как я думаю, благодаря изучению *"Римских вопросов"* Плутарха, в то время, когда плохое зрение заставило меня отказаться от проекта тщательного изучения всех работ Плутарха. Обрывочный характер не только *Quaestiones*, но и всего материала для изучения римского ритуала, подходил слабым глазам лучше, чем постоянное чтение греческого текста; но вскоре я обнаружил необходимость найти нить, на которую можно было бы повесить эти фрагменты в каком-то регулярном порядке. Такую нить я, естественно, нашел в *"Фастах"* под редакцией Моммзена в первом томе *Corpus Inscriptionum Latinarum*; и постепенно меня осенило, что единственный научный способ рассмотрения предмета - это следовать календарю в течение всего года и рассматривать каждый праздник отдельно. Я уже продвинулся в этой работе, когда начал выходить по частям *"Лексикон греческой и римской мифологии"* Рошера, который сразу же убедил меня в том, что мне придется проделать всю работу заново в свете, который дала неутомимая работа составителей римских статей. Поэтому я забросил работу на несколько лет, пока *"Лексикон"* находился в процессе, и должен был бы еще дольше ждать его завершения, если бы господа Макмиллан не пригласили меня внести свой вклад в создание тома о римской религии в их серии *"Справочники по археологии и древностям"*.

Приняв однажды план следования *Фастам*, я не мог от него отказаться и до сих пор считаю его единственно верным: особенно если, как в этом томе, целью является показать религиозную сторону исконно римского характера, не втягиваясь при этом в серьезные *colluvies religionum* последней эпохи Республики и более ранней Империи. Таким образом, книга приобрела форму комментария к *"Фастам"*, охватывающего в сжатой форме почти все общественные культы римского государства и включающего в себя в случайном порядке некоторые церемонии, которые, строго говоря, лежали за пределами этих общественных культов. Сжатие было неизбежным; однако невозможно было избежать изложения и частого обсуждения противоречивых мнений выдающихся ученых, и в результате, вероятно, книга в целом не покажется очень интересным чтением. Но я надеюсь, что британские и американские студенты, изучающие римскую историю и литературу, а также, возможно, антропологи и историки религии, найдут ее полезной в качестве справочника или узнают из нее, куда обратиться за более подробными исследованиями.

Задача часто была неблагодарной - одна из

Опускать ведра в пустые колодцы

И стареть, ничего не извлекая.

Чем тщательнее я изучаю тот или иной праздник, тем больше (по крайней мере, во многих случаях) меня одолевают сомнения и затруднения как в отношении сообщаемых фактов, так и в отношении их интерпретации. Если бы характер серии позволял, я бы хотел напечатать главные отрывки, цитируемые из древних авторов, полностью, как это сделал мистер Фарнелл в своих *"Культах греческих государств"*, и таким образом представить читателю фактический материал, на котором правильно или неправильно основаны выводы. Я смог сделать это только там, где это было необходимо: но я сделал все возможное, чтобы проверить правильность других ссылок, и полностью напечатал записи древних календарей в главе каждого раздела. Профессор Гарднер, редактор серии, помог мне, предоставив две ценные заметки о монетах, которые можно найти в конце тома: и я надеюсь, что когда-нибудь он найдет время, чтобы обратить свое внимание на влияние нумизматических свидетельств на римскую религиозную историю.

По любопытному стечению обстоятельств я пишу это в последний день старого римского года; и строки, которые Овидий приписал к этому дню, могут вполне выразить мое облегчение по поводу завершения очень трудоемкой задачи:

Venimus in portum, libro cum mense peracto,

Naviget hinc alia iam mihi linter aqua.

W. W. F.

Оксфорд: 28 февраля 1899 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	1
Календарь	21
Праздники марта	33
Праздники апреля	66
Праздники мая	98
Праздники июня	129
Праздники июля	173
Праздники августа	189

Праздники сентября	215
Праздники октября	236
Праздники ноября	252
Праздники декабря	255
Праздники января	277
Праздники февраля	298
Заключение	332
Заметки о двух монетах	350
Индексы	353

АББРЕВИАЦИИ.

Ниже приведены наиболее важные сокращения, встречающиеся в примечаниях:

C. I. L. означает *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Если том не указан, то неизменно имеется в виду второе издание той части тома i, которая содержит "*Фасты*" (Берлин, 1893).

Marquardt или Marq. означает третий том "*Römische Staatsverwaltung*" Марквардта, второе издание, под редакцией Виссова (Берлин, 1885). Это шестой том полного собрания сочинений Моммзена и Марквардта "*Handbuch der Römischen Alterthümer*".

Преллер, или Преллер-Иордан, обозначает третье издание "*Рёмической мифологии*" Преллера под редакцией Г. Иордана (Берлин, 1881).

Миф. Лекс. или *Лекс.* означает *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, под редакцией В. Х. Рошера, который до сих пор был завершен только до буквы N.

Festus, или *Paulus*, означает издание К. О. Мюллера фрагментов *Festus, De Significatione Verborum* и *Excerpta ex Festo Paulus Diaconus*; цитируется по странице.

ВВЕДЕНИЕ

I. Римский способ отсчета года.^[1]

Существует три способа подсчета хода года. Он может быть исчислен следующим образом.

1. По обороту луны вокруг земли, двенадцать из которых = 354 дням, или кольцу (*annus*), достаточно близкому к солнечному году, чтобы быть практичной системой с модификациями.
2. По обороту Земли вокруг Солнца, то есть 365-1/4 дня; система, которая нуждается в периодических корректировках, поскольку нечетная четверть (или, более строго, 5 часов 48 минут 48 секунд), конечно, не может быть учтена в каждом году. В этом чисто солнечном году месяцы являются лишь искусственными делениями времени, а не отсчитываются в соответствии с оборотами Луны. Такова наша современная система.
3. Объединив в одну систему солнечный и лунный годы, как описано выше. Это было сделано различными способами у разных народов, путем принятия цикла лет различной длины, в котором результирующие двух основ расчета должны быть приведены в гармонию, насколько это возможно. Другими словами, хотя разница между одним солнечным и одним лунным годом составляет более 11 дней, можно, взяв несколько лет вместе и пересчитав их как лунные годы, один или несколько из них удлинить на дополнительный месяц, чтобы весь период почти совпал с тем же числом солнечных лет. Так, афиняне в разное время принимали для этой цели группы или циклы по 8 и 19 лет. В 8-летнем цикле *Octaeteris* было 99 лунных месяцев, 3 месяца по 30 дней добавлялись в 3 из 8 лет - план, который не достигает точности примерно на 36 часов. Позже вместо него был введен цикл из 19 лет, в котором расхождение значительно уменьшилось. Римский год в исторические времена рассчитывался по подобной системе, хотя и с такой неточностью и небрежностью, что потерял всякую реальную связь с оборотами Земли и Луны.

Но существовала традиция, что до появления этого исторического календаря существовала другая система, которую римляне связывали с именем Ромула. Предполагалось, что этот год состоял из 10 месяцев, из которых 4 - март, май, июль, октябрь - имели 31 день, а остальные - 30; всего 304. Но это не был ни солнечный, ни лунный год, так как лунный год из 10 месяцев = 295 дней 7 часов 20 минут, а солнечный год = 365-1/4. Это также нельзя объяснить как попытку объединить две системы. Поэтому Моммзен предположил, что это был искусственный 10-месячный год, использовавшийся в деловых операциях, а также в периоды траура, перемирия^[2], и т.д., чтобы устранить неопределенность примитивного исчисления времени; и что он никогда не был основой государственного календаря. Эта точка зрения, конечно, подверглась большой критике^[3]. Но лучшего решения не найдено; гипотеза о том, что год из 10 месяцев был настоящим лунным годом, к которому в конце каждого года добавлялся нерасчлененный период времени, чтобы привести его в соответствие с солнечным годом и временами года, не имеет ни особых оснований, ни аналогий у других народов. Итак, основой самого раннего государственного календаря был не так называемый год Ромула, а другая система, которую сами римляне обычно приписывали Нуме. Первоначально это был, возможно, лунный год; во всяком случае, число дней в нем очень близко к числу дней настоящего лунного года (354 дня 8 часов 48 минут)^[4]. Он состоял из 12 месяцев, из которых март, май, июль, октябрь имели по 31 дню, а остальные по 29, кроме февраля, в котором было 28. Таким образом, все месяцы имели нечетное число дней, кроме одного, который был специально посвящен очищению и культу мертвых; согласно старому суеверию, вероятно, заимствованному у греков Южной Италии^[5],

нечетные числа были хорошим предзнаменованием, четные - плохим. Этот принцип, как мы увидим, сохраняется во всем римском календаре.

Но такое летоисчисление, если оно вообще когда-либо существовало, не могло продолжаться долго. В том виде, в каком мы знаем его в исторические времена, он был модифицирован путем применения к нему принципа солнечного года. Причину этого следует отметить особо. Лунный год, который примерно на 11 дней короче солнечного, за очень короткое время вышел бы из гармонии с временами года. Если и есть что-то определенное в римском религиозном календаре, так это то, что многие, по крайней мере, самые древние его праздники отмечают те сельскохозяйственные работы, от которых зависело пропитание населения, и для благополучного исхода которых необходимо было умиротворить божественные силы. Эти праздники, зафиксированные в календаре, конечно же, должны приходиться на соответствующие времена года, чего не могло быть, если бы календарь был чисто лунным. Поэтому необходимо было использовать солнечный принцип; и это было сделано^[6] с помощью несколько грубого метода, не похожего на афинский *Octaeteris*, и, вероятно, заимствованного из него^[7]. Был разработан цикл из 4 лет, из которых первый имел 355 дней лунного года, второй 355 + 22, третий снова 355, и четвертый 355 + 23.

Дополнительные периоды в 22 и 23 дня вставлялись в феврале, но не в конце, а после 23-го (*Terminalia*)^[8]. Общее число дней в цикле составило 1465, или примерно на 1 день больше в каждом году; со временем даже эта система вышла из гармонии с временами года и должна была время от времени исправляться понтификами, которые отвечали за календарь. Из-за их невежества неправильное использование интеркаляций или пренебрежение ими вывело всю систему из строя еще до последнего века Республики. Вся связь с солнцем и луной была потеряна; календарь, как говорит Моммзен, "шел своим чередом, совершенно не заботясь о луне и солнце". Когда Цезарь взялся за реформу календаря, расхождение между ним и временами года было очень серьезным; первый опережал второй, вероятно, на несколько недель. Цезарь с помощью математика Сосигена положил конец этой путанице, продлив 46 год до н. э. до 445 дней и начав его заново 1 января 45 года до н. э.^[9] - день, который впредь будет считаться днем нового года - с циклом в 4 года по 365 дней^[10]; в последний из которых был добавлен один день, после *Терминалий*. Этот цикл давал истинный солнечный год с небольшими корректировками через короткие промежутки времени; и после нескольких предварительных ошибок со стороны понтификов, продолжался без изменений до 1582 г. н.э., когда папа Григорий XIII исправил небольшое расхождение новым постановлением. Это постановление было принято в Англии только в 1752 году, и до сих пор отвергается в России и в целом в греческой церкви.

II. Порядок месяцев в году.

То, что римский год первоначально начинался с марта, несомненно^[11], не только на основании названий месяцев, которые после июня считаются 5-м (*Quinctilis*), 6-м (*Sextilis*) и так далее, но и на основании характера мартовских праздников, как будет показано при рассмотрении этого месяца. В характере религиозных праздников есть четкий перерыв между февралем и мартом, и в этот момент действия как природы, так и человека принимают новый оборот. Между декабрьскими и январскими праздниками такого перерыва нет. Несомненно, 1 января, сразу после зимнего солнцестояния, даже в ранние времена считалось в некотором смысле началом; но было бы слишком далеко заходить, если бы предположить, как это делают некоторые, что древний религиозный или священнический год начинался в этот момент^[12]. Не 1 января, а 1 марта обновлялся священный огонь в *Aedes Vestae* и свежие лавры возлагались на *Regia*, два здания, которые были центральными

пунктами древнейшей римской религии^[13]. 1 марта, которое, по крайней мере, в более поздние времена считалось днем рождения особого божества-покровителя римлян, продолжало оставаться римским Новым годом еще долго после того, как официальное начало года было изменено на 1 января^[14]. Вероятно, это официальное изменение произошло только в 153 году до н. э., когда консулы стали вступать в должность 1 января; и дата была принята не столько по религиозным причинам, сколько потому, что было удобно, когда административных дел становилось все больше, иметь консулов в Риме некоторое время, прежде чем они отправлялись в свои провинции при открытии военного сезона в марте.

По моему мнению, ни один рациональный отчет не может быть дан о римском религиозном календаре Республики, если не считать, что он начинался с марта; поэтому в этой работе я восстановил старый порядок месяцев. Юлианский календарь меня не касается, хотя жаль, что все римские календари, которыми мы располагаем, включая "*Фасты*" Овидия, датируются после юлианской эры и поэтому дают нам искаженное представление об истинном ходе древнеримских культов.

После марта наступал Aprilis, месяц открытия или разворачивания растительности; затем Maius, месяц роста, и Junius, месяц созревания и совершенствования. После этого названия перестают быть описанием действий природы; шесть последующих месяцев назывались, как и сейчас называются четыре из них, только по их положению относительно марта, на котором, как на стержне, вращалась вся система года.

Последние два месяца из двенадцати - январь и февраль. Они стоят особняком среди поздних месяцев, нося имена, а не просто цифры, и этого достаточно, чтобы предположить их религиозное значение. То, что они не были простым придатком к десятимесячному году, почти наверняка следует из античного характера обрядов и праздников, которые в них происходят - Агония, Карменталии, Луперкалии и т. д.; и безопаснее рассматривать их как обозначение древнего периода религиозного значения, предшествующего началу года и совпадающего с началом естественного года после зимнего солнцестояния. На это последнее обстоятельство, по-видимому, указывает имя Януарий, которое, независимо от того, происходит ли оно от janua, "ворота", или от Януса, "бога входов", подходит для первого удлинения дней или вступления солнца на новый путь; в то время как февраль, месяц очистительных или восстановительных действий (februa), был, как и Великий пост христианского календаря, периодом, когда живые готовились к гражданской и религиозной работе предстоящего года, и в который также выплачивались ежегодные повинности умершим.

Здесь уместно сослаться на отрывок Овидия (*Fasti*, ii. 47 foll.), который, вероятно, основан на высказывании Варро и который вызвал споры о взаимном расположении этих двух месяцев:

Sed tamen antiqui ne nescius ordinis erres,

Primus, ut est, Iani mensis et ante fuit.

Qui sequitur Ianum, veteris fuit ultimus anni,

Tu quoque sacrorum, Termine, finis eras.

Primus enim Iani mensis, quia ianua prima est;

Qui sacer est imis manibus, imus erat.

Postmodo creduntur spatio distantia longo

Tempora bis quini continuasse viri.

Это означает, что с тех пор, как март перестал быть первым месяцем, год всегда начинался с января и заканчивался февралем; другими словами, порядок был таков: январь, март, апрель и так далее, заканчиваясь февралем; до времен Децемвирата, когда февраль стал вторым месяцем, а декабрь последним, как и сейчас, но январь все еще сохранял свое место. Однако, если немного вчитаться в строки Овидия, можно сделать вывод, что он и его авторитет, кем бы он ни был, рассуждали скорее этиологически, чем на основе определенных знаний. Январь, считали они, всегда должен быть первым месяцем, потому что *janua*, "дверь", - это первая вещь, вход, через который вы входите в новый год, как в дом или храм. Как, возразили бы они, месяц, названный таким образом, мог когда-либо быть одиннадцатым месяцем? Предположив, что это невозможно, следует сделать вывод, что январь был первым с момента его введения, за ним следовали март, апрель и т. д., февраль шел последним, сразу после декабря; и наконец, во времена децемвиров, которые, как известно, внесли некоторые изменения в календарь, положение января и февраля было изменено на противоположное: январь остался первым месяцем, а февраль стал вторым.

III. Деление месяца.

Римляне, со свойственным им консерватизмом, сохранили оболочку лунной системы отсчета долгое время после того, как реальность исчезла. Месяц всегда делился на реальные или воображаемые фазы луны, хотя в ранний период была введена восьмидневная неделя, а месяц перестал быть лунным.

Две определенные точки в лунном месяце - это первое появление полумесяца^[15] и полнолуние; между ними находится точка, когда луна достигает первой четверти, которая является менее определенной. Из-за этой неопределенности в отсчете первых дней месяца в календарях не было праздников в дни перед первой четвертью (*Nones*), за единственным исключением неясной *Poplifugia* 5 июля. День новолуния назывался *Kalendae*, как рассказывает Варро, "*quod his diebus calantur eius mensis nonae a pontificibus, quintanae an septimanae sint futurae, in Capitolio in curia Calabra sic: Dies te quinque calo, luno Covella. Septem dies te calo luno Covella*". Все Календы были священны для Юноны, связь которой с луной несомненна, хотя и нелегко объяснить.

С Нонами, которые не были посвящены никакому божеству, вся неопределенность исчезла. Иды, или день полнолуния, всегда приходились на восьмое число после первой четверти. Этот день был священным для Юпитера; факт, который сейчас принято объяснять как признание непрерывного света двух великих небесных тел в течение всех двадцати четырех часов^[17]. На Ноны *Rex sacrorum* (а значит, до него и сам король) объявлял даты праздников на месяц.

Существовало еще одно внутреннее деление месяца, о котором мы здесь специально не говорим, - римская неделя или нундинальный период из восьми дней, обозначаемый во всех календарях буквами от А до Н. *Нундины* были рыночными днями, в которые деревенское население приезжало в Рим; были ли они также праздничными днями (*feriae*), было спорным вопросом даже в античности.

IV. Дни.

Каждый день в римском календаре имеет определенное обозначение: буквы F, C, N, NP, EN, Q.R.C.F., Q.St.D.F. или FP. Все они имеют религиозное значение, положительное или отрицательное.

F, т. е. *fas* или *fastus*, означает, что в отмеченный таким образом день можно вести гражданские и особенно судебные дела, не опасаясь божественного неудовольствия^[18]. Правильность времени и места всех человеческих действий имела в сознании раннего римлянина самое важное значение; и плавающие традиционные идеи, которые управляли его жизнью до образования государства, были систематизированы и хранились в тайне царями и жрецами, как часть, так сказать, науки управления. Только в 304 году до н. э. был опубликован календарь с его разрешительными и запретительными предписаниями^[19].

C (*comitalis*) означает, что отмеченный таким образом день был тем, в который *комиция* могла собираться^[20], и в который также могли вестись законные дела, как и в дни, отмеченные F, если не было других препятствий. Общее число дней, доступных для светских дел, т. е. дней, обозначенных F и C, составляло в юлианском календаре 239 из 365.

N, т. е. *nefastus*, означал, что отмеченный день был *religiosus*, *vitiosus* или *ater*; как у Геллия^[21], "tristi omine et infames impeditique, in quibus et res divinas facere et rem quampiam novam exordiri temperandum est". Некоторые из этих дней получили знак в исторические времена по особой причине, например, из-за бедствия, постигшего государство; к ним относятся *postriduan* или дни, следующие за Kalends, Nones и Ides, потому что в эти дни произошли два ужасных поражения^[22]. Но большинство из них (всего их 57), вероятно, были отмечены так, что посвящались люстрации, поклонению мертвым или земным силам, а потому не годились для мирских дел. Одна длинная серия таких *dies nefasti* приходится на 1-14 февраля, время очищения; другая - на 5-22 апреля, в месяц, занятый обрядами божеств растущей растительности; третья - на 5-14 июня, когда совершались обряды весталок, готовящихся к сбору урожая; и четвертая - на 1-9 июля, по причинам, которые, к сожалению, нам не ясны.

NP не был отмечен в доюлианских календарях, поскольку он, очевидно, был неизвестен Варро и Овидию. Веррий Флакк, кажется, отличал его от N, но его объяснение искажено, даже в том виде, в каком оно сохранилось у Феста^[23]. Никто до сих пор точно не определил происхождение этого знака, и обсуждение различных догадок было бы здесь излишним^[24]. В юлианских календарях он появляется для того, чтобы отличить дни, на которые выпадали праздники божеств, не имеющих земного и, следовательно, сомнительного характера, от тех, что отмечены N. Так, в серии *dies nefasti* в феврале и апреле иды в каждом случае имеют знак NP как священные для Юпитера.

EN. В календаре Праенеста есть изуродованная запись, указывающая на значение этого сокращения: *endotercisus* = *interciscus*, т. е. "разрезанный на части". Утром и вечером, как говорит Варро, день был *nefastus*, но в середине, между закланием жертвы и возложением внутренностей на алтарь, он был *fastus*. Но почему восемь дней в календаре были отмечены таким образом, мы не знаем, и у нас нет данных для предположений. Все восемь дней были днями, наступающими перед каким-либо праздником или перед идами. Из этих восьми дней два приходятся на январь и два на февраль, остальные - на март, август, октябрь и декабрь. Но на таких фактах нельзя строить никаких догадок.

Q.R.C.F. (*Quando Rex Comitiavit Fas*) будет объяснено под 24 марта; единственный другой день, в который оно встречается, - 24 мая. Q.St.D.F. (*Quando stercus delatum fas*) встречается только 15 июня и будет полностью рассмотрена.

FP встречается трижды, но только в трех календарях. 21 февраля (*Feralia*) отмечен таким образом в Caer.^[26], но является F в Maff. 23 апреля (*Vinalia*) - FP в Caer., но NP в Maff. и F в Praen. 19 августа (*Vinalia rustica*) - FP в Maff. и Amit, F в Antiat. и Allif., NP в Vall. Моммзен объясняет FP как *fastus principio*, то есть ранняя часть дня была *fastus*, и предполагает, что в случае с *Фералией*, поскольку обряды умерших совершались ночью, не было причин, почему ранняя часть дня должна быть *nefastus*. Но в случае с двумя *Vinalia* мы едва ли можем даже догадаться о значении этого знака, и, похоже, он не был известен самим римлянам.

V. Сохранившиеся календари.

Основу наших знаний о древнеримском религиозном годе составляют сохранившиеся фрагменты календарей. Ни один из них не старше юлианского ; и все, кроме одного, являются лишь фрагментами. Но из этих фрагментов и одного почти идеального календаря мы можем с достаточной уверенностью сделать вывод о характере более раннего календаря.

Календарь, как считали римляне, был впервые опубликован Кнеем Флавием, курульным эдилом, в 304 году до н. э., который разместил *фасты* на видном месте на Форуме, чтобы каждый мог знать, в какие дни можно заниматься законными делами^[27]; иными словами, был опубликован календарь с обозначением дней и указанием праздников. После этого мы ничего не слышим до 189 года до н. э., когда консул М. Фульвий Нобилиор украсил свой храм Геракла и муз календарем, содержащим пояснения или заметки, а также даты^[28]. Это единственные имеющиеся у нас свидетельства того, каким образом доюлианский календарь был доведен до сведения людей.

Но исправление календаря Юлием и внесенные в него изменения привели к умножению копий оригинального календаря, выпущенного по эдикту диктатора^[29]. Не только в Риме, но и в окрестных муниципиях, где древний религиозный обычай каждого города со времени присоединения Италии был вытеснен, по крайней мере официально, римским, как общественные, так и частные копии были сделаны и установлены либо на камне, либо нарисованы на стенах или потолке здания.

Всего таких календарей мы имеем фрагменты около тридцати, а один - практически полный. Четырнадцать из этих фрагментов были найдены в Риме или в его окрестностях, одиннадцать - в таких городах, как Праенеста, Каэре, Амитернум, а другие - так далеко, как Аллифей и Венусия; четыре - неопределенного происхождения^[30]; и один - любопытный фрагмент из Цизальпийской Галлии^[31]. Большинство из них сохранилось на камне, но в отношении некоторых мы вынуждены полагаться на письменные копии с оригинала, ныне утраченного^[32]. Ни один день римского года не обходится без аннотации в одном или нескольких из них; год почти полный, как я уже говорил, в *Fasti Maffeiani*; а несколько других содержат три или четыре месяца почти в полном объеме^[33]. Два, хотя и во фрагментарном состоянии, представляют особый интерес. Один из них, древнего братства *Fratres Arvales*, обнаруженный в 1867 году и в последующие годы в роще братьев под Римом, содержит несколько ценных дополнительных записей в сохранившихся фрагментах месяцев с августа по ноябрь. Другой, Праенестийский, содержащий январь, март, апрель и части февраля и декабря, еще более ценен благодаря содержащимся в нем комментариям, большинство из которых, как мы можем с уверенностью полагать, принадлежат руке великого августинского ученого Веррия Флакка. Суетоний сообщает, что Веррий вывесил на форуме в Праенесте календарь^[34], составленный его собственной рукой; а дата^[35] и материя этих фрагментов, найденных в Праенесте, согласуются с тем, что нам известно о жизни и трудах Веррия. Не

повезло, что недавние попытки найти дополнительные фрагменты оказались совершенно безрезультатными; ведь весь аннотированный календарь, если бы мы им обладали, вероятно, пролил бы свет на многие темные уголки нашей темы.

К этим фрагментам юлианских календарей, составленных между 31 г. до н. э. и 46 г. н. э., осталось добавить два в MSS: (i) календарь Филокалуса, 354 г. н. э., (ii) календарь Полемиа Сильвия, 448 г. н. э.; ни один из них не представляет особой ценности для нашей цели, хотя на них мы будем иногда ссылаться. Наконец, у нас есть два фермерских альманаха на кубах из бронзы, в которых не указаны отдельные дни, но они полезны для того, чтобы показать ход сельскохозяйственных работ при поздней империи^[36].

Все эти календари, некоторые из которых были напечатаны полностью или частично уже давно, а некоторые были обнаружены только в последнее время, впервые собраны вместе в первом томе *Corpus Inscriptionum Latinarum*, отредактированном Моммзеном со всем его несравненным мастерством и образованностью, и снабженном обширными разъяснениями и комментариями. И теперь мы имеем возможность ознакомиться со вторым изданием, выполненным тем же редактором, чьи труды в этой, как и в любой другой области римской истории, почти невозможно выразить адекватными словами. Все ссылки на календари на следующих страницах будут сделаны на это второе издание.

Осталось сказать несколько слов о "Фастах" Овидия^[37], которые представляют собой поэтический и часто причудливый комментарий к календарю первой половины юлианского года, то есть с января по июнь включительно; каждый месяц содержится в одной книге. Сам Овидий говорит нам^[38], что он закончил год в двенадцати книгах; но последние шесть, вероятно, никогда не были опубликованы, поскольку они никогда не цитируются более поздними авторами. Первые шесть были написаны, но не опубликованы до изгнания поэта, а после смерти Августа снова взяты в руки, но только первая книга была пересмотрена, когда работа была прервана смертью Овидия.

Произведение Овидия заслуживает всяческих похвал как литературное произведение, благодаря аккуратности и изяществу стихосложения и дикции; но как источник знаний оно представляет собой слишком большую мешанину, чтобы использовать его без тщательной критики. Однако в нем есть многое, что помогает нам понять взгляды на богов и их поклонение не только ученых, которые радовали себя и Августа исследованиями этих предметов, но и простых людей как в Риме, так и в стране. Но ценность этого произведения сильно варьируется. Там, где поэт описывает какой-то ритуал, который он сам видел, или рассказывает какую-то итальянскую историю, которую сам слышал, он бесценен; но как замена работы Варро, на которую он опирался, он только усиливает нашу жажду к оригиналу. Не будучи сам великим ученым, он стремился создать популярный отчет о результатах работы ученых, выбирая и отбирая то здесь, то там, что соответствовало его цели, и не заботясь о том, чтобы писать с научной точностью. Более того, он, вероятно, свободно пользовался александрийскими поэтами, особенно Каллимахом, чья "Аэция" в какой-то степени является его образцом для всей поэмы; поэтому в произведении содержится значительная доля греческого мифа, который часто трудно отличить от фрагментов подлинной итальянской легенды, которые то тут, то там вкраплены в него. И все же, когда все сказано, изучающий римскую религию должен быть благодарен Овидию; а когда после июня месяца мы теряем его как собеседника, мы вполне можем почувствовать, что предмет не только теряет с ним тот небольшой литературный интерес, которым он может похвастаться, но и становится по большей части простым исследованием ископаемых обрядов, из которых навсегда ушла вся жизнь и смысл.

VI. Календарь республики и ее религиозные праздники.

Все дошедшие до нас календари относятся, как мы видели, к ранней Империи и представляют собой Фасты, пересмотренные Юлием. Но нам предстоит разобраться с календарем Республики. Можно ли восстановить его по тем календарям, которыми мы еще располагаем? К счастью, это довольно легкая задача, как указал сам Моммзен^[39]; мы можем точно восстановить так называемый календарь Нумы, как он существовал в республиканскую эпоху. При этом необходимо учитывать следующие соображения:

1. Несомненно, что Цезарь и его советники как можно меньше изменяли привычный календарь, действуя в духе стойкого консерватизма, от которого никогда не был свободен ни один истинный римлянин. К старому нормальному году из 355 дней они добавили 10 дней, то есть по два в конце января, августа и декабря и по одному в конце апреля, июня, сентября и ноября; при этом они сохранили названия месяцев и их деление на календы, ноны и иды, а также знаки дней, и названия всех праздников в течение года. Позже были сделаны дальнейшие дополнения, в основном в виде прославления императоров и их семей; но костяк остался таким, каким он был при Республике.

2. Почти наверняка республиканский календарь никогда не подвергался изменениям с момента его первого издания и до времен Цезаря. Нет никаких исторических свидетельств о каких-либо изменениях, будь то введение новых праздников или каким-либо другим способом. В истории Республики не зафиксировано происхождение ни одного праздника, кроме вторых Карменталий, Сатурналий и Цереалий^[40]; и в этих трех случаях мы можем быть морально уверены, что запись, если ее можно так назвать, является ошибочной.

3. Если Юлий и его преемники внесли лишь незначительные изменения и если календарь, над которым им пришлось работать, был очень древним и не менялся в течение Республики, то как, в свою очередь, мы должны отличить скелет этого древнего календаря от юлианских и послеюлианских дополнений? Нет ничего проще; по словам Моммзена, это не вопрос вычислений; достаточно взглянуть на Фасты. Во всех них видно, что числа, имена и знаки дней вырезаны или написаны *большими* заглавными буквами, а *ludi*, жертвоприношения и все дополнительные примечания и комментарии написаны *маленькими* заглавными буквами. Нельзя *доказать*, что большие буквы представляют собой республиканский календарь; но косвенные доказательства, так сказать, убедительны. Ведь в этих больших заглавных буквах начертана вся информация, которая могла понадобиться римлянину Республики: *dies fasti, comitiales, nefasti* и т. д.; число дней в месяце; положение нон и ид и названия дней, в которые проводились праздники; все это в сокращенном, но, несомненно, знакомом виде. Второстепенные жертвенные обряды, которые касались скорее жрецов и магистратов, чем народа, он там не нашел; они бы только запутали его. Не нашел он там и подвижных праздников, поскольку они меняли свою дату из года в год и устанавливались жречеством по мере наступления времени каждого из них. *Луди*, или общественные игры, также отсутствовали в старом календаре, поскольку изначально они были лишь дополнением к определенным праздникам, из которых со временем выросли. Наконец, все обряды, которые технически не касались государства в целом, а только его частей и подразделений^[41], то есть *gentes* и *curiae*, *pagi (paganalia)*, *montes (Septimontium)* и *sacella (Sacra Argeorum)*, не могли быть включены в общественный календарь римского народа.

Но римлянин Республики, даже если бы его календарь ограничивался указаниями больших заглавных букв юлианского календаря, мог бы найти в них существенные очертания годового круга своей религиозной жизни. Этот контур мы тоже можем восстановить, хотя детали часто оказываются совершенно недоступными для нас. Для получения подробностей нам

приходится обращаться к другим источникам информации, которые часто оказываются весьма неудовлетворительными и трудно интерпретируемыми. Что это за другие источники, какую ценность они представляют и как можно проверить их ценность?

Помимо дошедших до нас Фастов, для завершения религиозного календаря, а также для изучения и толкования всех его деталей мы должны полагаться главным образом на фрагментарные остатки трудов двух великих ученых эпохи Юлиев и Августов, а именно Варро и Веррия Флакка, а также на более поздних грамматиков, комментаторов и других авторов, опиравшихся на их объемные труды. Книга Варро *de Lingua Latina*, хотя и не полная, в значительной степени сохранилась и содержит много сведений, взятых из книг понтификов, которые, если бы мы только обладали ими, несомненно, составили бы еще одну ценнейшую запись, помимо самих *Fasti*^[42]. Такова же ценность словаря Веррия Флакка, который, хотя и утрачен, сохранился в виде двух серий сжатых выдержек, сделанных Фестом, вероятно, во втором веке н. э., и Паулусом Диаконом в начале девятого^[43]. Многие из работ Варро и Веррия содержатся также в грамматических трудах Сервия, комментатора Вергилия, Макробия, Нония, Геллия и многих других, а также в *"Естественной истории"* Плиния и у некоторых христианских отцов, особенно у святого Августина и Тертуллиана; но все они должны использоваться осторожно и осмотрительно, за исключением тех случаев, когда они цитируют непосредственно одного или другого из двух своих великих предшественников. То же самое можно сказать и о Лаврентии Лидусе^[44], который в VI веке написал на греческом языке сочинение *de Mensibus*, сохранившееся до наших дней. К этим материалам следует добавить великих исторических писателей эпохи Августина; Ливия, который, будучи не критичным и неспособным отличить подлинные итальянские элементы в религиозной традиции от вкраплений греческого и греко-этрuscoго мифа, все же дает нам много материала для критики; и Дионисия Галикарнасского, который, будучи иностранцем, проживавшим некоторое время в Риме, иногда описывает ритуалы, свидетелем которых он сам был. Римские жизни Плутарха и его любопытный сборник под названием *"Римские вопросы"* также содержат много интересного материала, взятого из нескольких источников, например, из Джубы, ученого короля Мавритании, но, как правило, в конечном итоге ссылающегося на Варро. Кроме них, нет ни одного автора, имеющего реальное значение; но "завод" исследователя будет включать, конечно, всю римскую литературу, а также греческую литературу, насколько она касается римской жизни и истории. Эпиграфических свидетельств для периода Республики не так много, за исключением фрагментов Фастий; наиболее ценные итальянские религиозные надписи не римские, а умбрийские; а *Acta Fratrum Arvalium* начинаются только со времен Империи. Тем не менее, из этих^[45], а также из нескольких произведений искусства, пусть и с трудом поддающихся интерпретации, иногда проливается свет на трудности нашего предмета; и изучение ранней итальянской культуры быстро прогрессирует в рамках восхитительной системы раскопок, которую сейчас курирует итальянское правительство.

Все эти материалы были собраны, просеяны и использованы современными учеными, в основном немцами. Работа по сбору материала была проделана в значительной степени в XVI и XVII веках; остальная часть процесса - в основном в XIX веке. Главные авторы будут процитированы по мере необходимости; здесь можно только упомянуть, *honoris causa*, труды Амброша, Преллера, Швеглера, Марквардта^[46], и некоторых авторов *Мифологического лексикона* под редакцией Рошера, особенно профессора Виссова из Берлина, чьи короткие, но емкие статьи, а также его трактаты *de Feriis* и *de Dis Indigetibus* являются образцами научного исследования^[47]. В последнее время антропологам и фольклористам также есть что сказать о римских религиозных древностях; среди них наиболее заметен покойный доктор Маннхардт, который применил новый метод к некоторым проблемам как греческой, так и

римской религии и разработал новую теорию их интерпретации. Среди других работ такого рода, которые случайно проливают свет на наши трудности, наиболее полезными для меня были труды профессора Тайлора, мистера Фрейзера, мистера Эндрю Ланга и покойного профессора Робертсона Смита. В *"Религии семитов"* последнего из названных ученых я, кажется, вижу более глубокое понимание способов религиозного мышления древних народов, чем в любой другой работе, с которой я знаком.

Однако, несмотря на все эти накопленные знания и опыт, следует признать, что изучение древнейшей римской религии по-прежнему представляет собой непреодолимую трудность и испытывает терпение студента по мере того, как он постепенно осознает условия стоящей перед ним проблемы. В календаре есть праздники, о которых мы действительно ничего не знаем и должны откровенно признаться в своем невежестве; есть и такие, о которых мы знаем достаточно, чтобы сомневаться; есть и такие, в толковании которых сами римляне явно сбились с пути, оставив нам, возможно, лишь беспочвенную легенду, которая поможет нам угадать их первоначальную природу. Следует помнить, что римская религия была в руинах, когда был составлен юлианский календарь, и что археологические исследования, которые проводили Варро и Веррий, не носили строго научного характера. И в течение последних двух веков Республики, по мере того как некогда величественное здание разрушалось, оно покрывалось наростами иностранного и особенно греческого происхождения, под которыми оно теперь безнадежно погребено. Остался только план земли, в виде календаря, как было объяснено выше; его мы должны придерживаться, если хотим получить хоть какое-то верное представление о религии самого раннего римского государства^[48]. Там и сям некоторые части здания, на котором она основывалась, могут быть, однако, все еще предположительно восстановлены с помощью Варро и Веррия и некоторых других древних писателей, проверены критикой современных ученых, а иногда и результатами науки сравнительной религии. Именно такое восстановление и было предпринято в данной работе, не без особых опасений и постоянных сомнений.

Падение Республики в любом случае является удобной точкой, с которой можно рассмотреть религиозные идеи и практику завоевателей цивилизованного мира. Это не более значительная эпоха в истории римской религии, чем эпоха Пунических войн, когда Рим перестал быть полуостровом и стал космополитическим государством; но это поворотный момент в истории календаря и религиозного культа, а также конституции. В дальнейшем, несмотря на упорные усилия Августа возродить старые формы культа, все религиозные обряды имеют тенденцию трансформироваться или затмеваться, во-первых, культом цезарей^[49]; во-вторых, неуклонно растущим влиянием иностранных и особенно восточных культов; и, наконец, самим христианством^[50].

Взяв за основу 46 год до н. э., последний год доюлианского календаря, мы можем в небольшом томе, тщательно проработав этот календарь, заложить прочный фундамент для изучения религиозной жизни и мысли римского народа, пока он еще в каком-то смысле был действительно римским. Этот план действительно имеет свои недостатки; он исключает введение систематического изложения некоторых разделов предмета, таких как развитие жречества, жертвенный ритуал, ауспиции и домашняя практика религиозных обрядов^[51]. Но если верно, как это, несомненно, и есть, что при рассмотрении римской религии мы должны начинать с культа^[52], и что для культа единственный "искренний документ" можно найти в сохранившихся Фастах, эти недостатки можно справедливо считать уравновешенными явными преимуществами. И чтобы нейтрализовать недоумение, которое может быть вызвано постоянным разнообразием обрядов, с которыми мы будем встречаться, как в отношении их происхождения, так и истории и значения, после завершения круга года будет сделана

попытка подвести итоги, в общих чертах обрисовать историю римских религиозных идей и оценить влияние всего этого сложного церемониала на жизнь и характер римского народа.

Чтобы уместить календарь каждого месяца на одной странице этой работы, пришлось напечатать названия праздников и обозначения Kalends, Nones и т. д. *маленькими* прописными буквами вместо больших, которыми они написаны в оригиналах (см. выше, с. 15). В заголовках дней, встречающихся в книге, будет в точности воспроизведен способ оригиналов, т. е. большие прописные буквы представляют в каждом случае древнейший календарь Республики, а малые прописные буквы - *additamenta ex fastis*.

Календарь.

MENSIS MARTIUS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

Additamenta ex scriptoribus.

1	КАЛ. НП		1. Feriae Marti. Iunoni Lucinae.	1. Matronalia(?).
2	F			
3	C			
4	C			
5	C			
6	NP			
7	NON. F		7. Vediovi.	
8	F			
9	C			9. Arma ancilia movent.
10	C			
11	C			
12	C			
13	EN			
14	НП	EQUIRRIA	14 (или 15?). Feriae Marti.	14. Мамуралия(?).
15	ЭИД. НП		15. Feriae Annae Perennae.	
16	F			16 (и 17?). Sacra Argeorum.
17	НП	ЛИБЕРАЛЬНАЯ АГОНИЯ		
18	C			
19	N	QUINQUATRUS	19. Ферия Марти.	

20	C	
21	C	
22	N	
23	НП	TUBILUSTRIUM
24	Q.R.C. F	
25	C	
26	C	
27	НП	
28	C	
29	C	
30	C	
31	C	31. Lunae in Aventino.

MENSIS APRILIS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

*Additamenta ex
scriptoribus.*

1	КАЛ. F		1. Veneralia(?). Fortunae virili in balneis (Verr. Flacc.).
2	F		
3	C		
4	C	4. Matri Magnae. 4-10. Ludi Megalesiaci.	
5	NON. N	5. Fortunae publicae citeriori in colle.	
6	НП		
7	N		
8	N		
9	N	9-10 или 10-11. Oraculum Fortunae patet (в Праенесте).	
10	N		
11	N		
12	N	12-19. Ludi Cereales	
13	ЭИД. НП		
14	N		
15	NP	FORDICIDIA	
16	N		

17	N			
18	N			
19	N	CEREALIA	19. Cereri Libero Liberae.	
20	N			
21	НП	ПАРИЛИЯ		21. Natalis urbis (Philoc.).
22	N			
23	НП	ВИНАЛИЯ	23. Венерины Erycinae. Iovi.	
24	C			24. Feriae Latinae (conceptivae) обычно около этого времени.
25	НП	РОБИГАЛИЯ	25. Sacrificium et ludi.	
26	F			
27	C			
28	НП		28. Ludi Florae, к В. Нон. Mai. (3 мая).	28. Floralia (Plin.).
29	C			

MENSIS MAIUS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

Additamenta ex scriptoribus.

1	КАЛ. F		1. Laribus (praestitibus).	1. Dies natalis храма Бона Деа (Овидий).
2	F			
3	C			
4	C			
5	C			
6	C			
7	NON. ^[53] F			
8	F			
9	N	ЛЕМУРИЯ		
10	C			
11	N	ЛЕМУРИЯ		
12	НП			
13	N	ЛЕМУРИЯ		
14	C			
15	EID. НП		15. Feriae Iovi Mercurio Maiae.	15. Sacra Argeorum (Овидий и др.).

16	F		
17	C		
18	C		
19	C		
20	C		
21	НП	АГОНИЯ	21. Ведиови.
22	N		
23	НП	TUBILUSTRIUM	23. Вулкан.
24	Q.R.C. F		
25	C		25. Fortunaе publicae Populi Romani.
26	C		
27	C		
28	C		
29	C		29. Амбарвалла (feriae conceptivae).
30	C		
31	C		

MENSIS IUNIUS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

*Additamenta ex
scriptoribus.*

1	КАЛ. N		1. Iunoni Monetae.	1. Kalendae fabariae (Plin.) Ludi.
2	F			
3	C		3. Bellonae in circo.	
4	C			
5	NON. N		5. Dio Fidio in colle.	
6	N			
7	N			
8	N		8. Menti in Capitolio.	
9	N	ВЕСТАЛИЯ		
10	N			
11	N	МАТРАЛИЯ		
12	N			
13	EID. НП		13. Ferae Iovi.	13. Quinquatrus minusculae.
14	[54] N			

15	Q.ST.D. F	
16	C	
17	C	
18	C	18. Annae sacrum.
19	C	
20	C	20. Summano ad circum maximum.
21	C	
22	C	
23	C	
24	C	24. Forti Fortunae.
25	C	
26	C	
27	C	
28	C	
29	F	

MENSIS QUINTILIS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

*Additamenta ex
scriptoribus.*

1	КАЛ. N		
2	N		
3	N		
4	NP		
5	НП	POPLIFUGIA	
6	N	6-13. Ludi Apollinares.	
7	NON. N		7. Nonae Caprotinae (Varro).
8	N		
9	N		9. Vitulatio (Varro).
10	C		
11	C		
12	C		
13	C		
14	C	14-19. Меркатус.	
15	ЭИД. НП		

16	F	
17	C	
18	C	18. Dies Alliensis.
19	НП	LUCARIA
20	C	
21	НП	LUCARIA
22	C	
23	НП	НЕПТУНАЛИЯ
24	N	
25	NP	FURRINALIA
26	C	
27	C	
28	C	
29	C	
30	C	30. Fortunae huiusque diei in campo.
31	C	

MENSIS SEXTILIS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

*Additamenta ex
scriptoribus.*

1	КАЛ. F	1. Spei ad forum holitorium.	1. Laribus compitalibus? (Ovid, 5. 147).
2	НП		
3	C		
4	C		
5	NON. F	5. Saluti in colle Quir.	
6 ^[55]	F		
7	C		
8	C	8 (или 9?) Soli Indigiti in colle Quir.	
9	F		
10	C		
11	C		
12	C	12. Herculi invicto ad circ. max.	
13	ЭИД. НП	13. Feriae Iovi.	
14	F	Дианы в Авентино.	

15	C		Vortumno in Aventino, &c. (см. с. 198).	
16	C			
17	НП	ПОРТУНАЛИЯ	17. Ianoad theatrum Marcelli.	
18	C			
19 ^[56]	FP	ВИНАЛИЯ		
20	C			
21	НП	КОНСУАЛИЯ	21. Консо в Авентино.	
22	EN			
23	НП	VOLCANALIA	23. Вулкан в цирке Фламинио, и т.д.	
24	C			24. Mundus patet (Фестус).
25	НП	ОРИНСИВИА		
26	C			
27	НП	ВОЛЬТУРНАЛИ Я		
28	C			
29	F			

СЕНТЯБРЬ

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

*Additamenta ex
scriptoribus.*

1	КАЛ. F	
2	F	
3	F	
4	C	4-12. Ludi Romani.
5	НОН. F	
6	F	
7	C	
8	C	
9	C	
10	C	
11	C	
12 ^[57]	N	
13	EID. НП	13. Iovi epulum. Feriae Iovi.
14	F	14. Equorum probatio.
15 ^[58]	N	15-19. Ludi Romani in circo.

16	C	
17	C	
18	C	
19	C	
20	C	20-23. Меркатус.
21	C	
22	C	
23	F	
24	C	
25	C	
26	C	
27	C	
28	C	
29	F	

MENSIS OCTOBER

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

*Additamenta ex
scriptoribus.*

1	КАЛ. N		1. Tigillo sororio Acili. Fidei in Capitolio.	
2	F			
3	C			
4	C			
5	C			5. Mundus patet.
6 ^[59]	C			
7	NON. F		7. Iovi fulguri. Iunoni Curriti in campo.	
8	F			
9	C			
10	C			
11	НП	МЕДИТРИНАЛИ Я		
12	C			
13	НП	FONTINALIA	13. Feriae Fonti.	
14	EN			
15	EID. НП		15. Feriae Iovi.	15. Жертвоприношение октябрьской лошади (Фестус).
16	F			

17	С	
18	С	
19	НП	АРМИЛУСТРИУ М
20	С	
21	С	
22	С	
23	С	
24	С	
25	С	
26	С	
27	С	
28	С	
29	С	
30	С	
31	С	

НОЯБРЬ

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

*Additamenta ex
scriptoribus.*

1	КАЛ. F	
2	F	
3	С	
4	С	4-17. Ludi plebei.
5	F	
6	NON. F	
7	С	
8	С	
9	С	
10	С	
11	С	13. Feriae Iovi. Iovi epulum.
12	С	
13	EID. НП	13. (или 14?). Feroniae in campo. Fortunae Primigeniae.
14	F	
15	С	
16	С	

17	C	14. Equorum probatio.
18	C	18-20. Меркатус.
19	C	
20	C	
21	C	
22	C	
23	C	
24	C	
25	C	
26	C	
27	C	
28	C	
29	F	

ДЕКАБРЬ

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

Additamenta ex scriptoribus.

1	КАЛ. N		1. Neptuno Pietati ad circ. max.	1. Fortunae muliebri (Dionys.).
2	N			
3	N			3. Sacra Bonae Deae (Плутарх и др.).
4	C			
5	NON. F			5. Faunalia rustica (Horace).
6	F			
7	C			
8	C		8. Тиберино в инсуле.	
9	C			
10	C			
11	НП	AG[ONIA] IN.		11. Septimontium (Festus; Varro).
12	EN		12. Консо в Авентино.	
13	ЭИД. НП		13. Telluri et Cereri in Carinis.	
14	F			
15	НП	КОНСУАЛИЯ		
16	C			
17	НП	САТУРНАЛИЯ		

18	C	
19	НП	ОПАЛИЯ
20	C	
21	НП	ДИВАЛИЯ
22	C	
23	НП	LARENTALIA
24	C	
25	C	
26	C	
27	C	
28	C	
29	F	

22. Laribus permardinis in porticu Minucia.

MENSIS IANUARIUS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

Additamenta ex scriptoribus.

1	КАЛ. F	
2	F	
3	C	
4	C	
5	NON. F	
6	F	
7	C	
8	C	
9	[NP]	АГОНИЯ
10	EN	
11	НП	КАРМЕНТАЛИЯ
12	C	
13	EID. НП	
14	EN	
15	НП	КАРМЕНТАЛИЯ
16	C	
17	C	
18	C	
19	C	

1. Aesculapio Vediovi in insula

3-5 (примерно). Compitalia или ludi compitales.

11. 'Inturnalia' Servius.

20	C		
21	C		
22	C		
23	C		
24	C		24-26. Sementivae или Paganalia (Овидий) (feriae conceptivae).
25	C		
26	C		
27	C	27. Castori et Polluci (посвящение храма).	
28	C		
29	F		

MENSIS FEBRUARIUS

Fasti antiquissimi.

Additamenta ex fastis.

Additamenta ex scriptoribus.

1	КАЛ. N		1. Iunoni Sospitae (Ovid).
2	N		
3	N		
4	N		
5	NON. НП	5. Concordiae in arce (Praen.).	
6	N		
7	N		
8	N		
9	N		
10	N		
11	N		
12	N		
13	EID. НП	13. Fauno in insula (Esq.).	13-21. Parentalia.
14	N		
15	NP LUPERCALIA		
16	EN		
17	НП КВИРИНАЛИЯ		17. Последний день Форнакалии (feriae

conceptivae). 'Stultorum
feriae' (Paulus, &c.).

18	C	
19	C	
20	C	
21 ^[60]	FP	FERALIA
22	C	
23	НП	ТЕРМИНАЛИЯ
24	N	REGIFUGIUM
25	C	
26	EN	
27	НП	EQUIRRIA
28	C	

MENSIS MARTIUS.

Среди римских месяцев mensis Martius стоит особняком. Он не только был первым в гражданских и религиозных вопросах вплоть до времен Юлия Цезаря, но и более тесно связан с одним божеством, чем любой другой, и это божество - покровитель и предок легендарного основателя города. Он также носит имя бога, чего нет ни в одном другом месяце, кроме января; и менее точно, что январь был назван в честь Януса, чем то, что март был назван в честь Марса. В январе культ Януса не проявляется особенно явно, за исключением одного дня; но культ Марса имеет первостепенное значение в течение всего марта и придает особый характер поклонению этому месяцу.

За ним следует период, который мы можем назвать периодом очищения, или исполнения пиарических обязанностей по отношению к умершим предкам и богам; а сам он сменяется временем всеобщего празднества в усадьбе, группе усадеб, на рынке и перекрестках. Обряды декабря и января по большей части праздничные и светские, февральские - мистические и меланхолические, характерные для христианского Рождества, Нового года и Великого поста. Обряды марта, как мы увидим, отличаются от обрядов обоих периодов. За ними следуют апрель, месяц открытия, который отличается весельем и склонностью к разврату; затем наступает mensis Maius или месяц роста, который является временем опасности для урожая и имеет определенный характер сомнений и мрачности в своих обрядах; наконец, наступает июнь, месяц зрелости, когда урожай уже близко, и жизнь снова начинает светлеть. После этого римские месяцы перестают обозначать своими названиями те действия природы, от которых зависит удача земледельца в течение года.

Путем исключения мы можем предположить, какие идеи должны были быть связаны с месяцем, который римляне называли Martius, даже до детального изучения его обрядов. Это время, когда весна, первое дыхание которой ощущается в феврале, начинает проявлять свою силу на земле^[61]. Некий великий *нумен* действует, ускоряя растительность и вызывая к жизни силы размножения в человеке и животных. То, как первобытный человек относился к

этой ускоряющей силе или духу, было очень тщательно исследовано в последние годы, и хотя вариации бесконечны как в мифах, так и в ритуалах, теперь мы можем с уверенностью сказать, что он рассматривался как приходящий к новой жизни после периода смерти, или как возвращающийся после отсутствия зимой, или как покоряющий враждебные силы, которые могли бы помешать его деятельности. Среди цивилизованных народов эти представления сохранились только в легендах, поэзии или в причудливых сельских обычаях, часто полудраматических, которые могли попасть или не попасть в организованные культы городов-государств Греции или Италии, или даже в календарь христианской церкви. Но когда эти пережитки собраны в огромном количестве как в современной Европе, так и в классической древности, и сопоставлены с существующими идеями и практикой диких народов, они не оставляют сомнений в общем характере представлений первобытного земледельца о таинственной силе, действующей в весеннее время.

Вряд ли можно сомневаться, что именно эту силу латиняне знали под именем Марса, бога, чей культ так заметен на протяжении всего критического периода ускорения процессов. Мы знаем его в римской литературе как полноценное божество, с характеристиками, частично заимствованными у греков, частично расширенными и развитыми государственным жречеством и обычаями растущего и космополитичного города. Мы не можем проследить, как он шаг за шагом возвращался к своей самой ранней смутной форме неопределенного духа, силы или *нумена*; очень сомнительно, что мы можем отождествить его, как это часто делали мифологи, с чем-либо столь очевидным и определенным, как солнце, которое само по себе, похоже, не считалось у первобытных народов ответственным за работу природы в это время года. Мы даже не знаем наверняка значения его имени и не можем получить надежную помощь от сравнительной филологии. Тем не менее существует множество совокупных свидетельств, указывающих на сравнительно скромное происхождение этого великого бога, с некоторыми моментами которого мы познакомимся при изучении его культа в течение месяца. Вся эта тема была проработана Рошером в статье о Марсе в его *"Мифологическом лексиконе"*, который имеет то большое преимущество, что основан на полном переосмыслении культа Марса, которым он занимался в предыдущем очерке об Аполлоне и Марсе.

Kal. Март. (1 марта). NP.

FERIAE MARTI. (PRAEN.)

Ἡ ΜΑΡΤΙΣ. (PHILOC.)

IUN[O]NI LUCINAE E[S]QUILIIS QUOD EO DIE AEDES EI [DEDICA]TA EST PER MATRONAS QUAM VOVERAT ALBI[NIA] ... VEL UXOR ... SI PUERUM ... [AT]QUE IPSA[M].... (PRAEN.).

Это был день Нового года по римскому религиозному календарю. Из Макробия^[62] мы узнаем, что в его время священный огонь Весты был обновлен, и свежие лавры были положены на Regia, Curiae и дома flamens; поэтому обычай сохранялся еще долго после того, как первое марта перестало быть гражданским Новым годом. Овидий упоминает те же обряды и добавляет, что Aedes Vestae также украшены свежими^[63] :

Neu dubites, primae fuerint quin ante Kalendae

Martis, ad haec animum signa referre potes.

Laurea flaminibus quae toto perstitit anno

Tollitur, et frondes sunt in honore novae.

Ianua tunc regis posita viret arbore Phoebi;

Ante tuas fit idem, curia prisca, fores.

Vesta quoque ut folio niteat velata recenti,

Cedit ab Iliacis laurea cana focis.

Упоминание об этих зданиях возвращает нас в самый ранний Рим, когда рекс и его сыновья и дочери^[64] (Flamines и Vestales, в их более поздней форме) исполняли между собой все религиозные обязанности общины; к ним, возможно, можно добавить воинов-жрецов Марса (Salii). Связь украшения с культом Марса вероятна, если не безусловна; лавр был священен для Марса, так как перед его *сакрариумом* в Регии росли два лавра^[65], и предполагается, что именно они поставляли ветви, используемые в этот день^[66].

В календаре Филокалуса 1 марта также отмечено как день рождения Марса (N̄ = natalis Martis). Эта дата не встречается ни в одном из обнаруженных календарей, а также отсутствует в Fasti Praenestini; поэтому весьма сомнительно, что следует придавать какое-либо значение писателю IV века, чей календарь, несомненно, имел городскую, а не деревенскую основу^[67]. В латинской литературе нет ни малейшего намека на рождение Марса *в этот день*, хотя он часто упоминается. Правда, существовала красивая легенда о таком рождении, рассказанная Овидием под 2 мая^[68], которая имеет свои параллели в других мифологиях; Юнона забеременела от Марса, прикоснувшись к определенному цветку, секрет которого ей открыла Флора:

Protinus haerentem decerpsi pollice florem;

Tangitur et tacto concipit illa sinu.

Iamque gravis Thracen et laeva Propontidis intrat

Fitque potens voti, Marsque creatus erat.

В отношении этой сказки Преллер давно заметил, что она имеет греческую основу: на самом деле в своей овидианской форме она является рефлексом от таких историй, как рождение Афины и Коры. Тем не менее, упорно утверждается^[69], что она возникла из настоящего италийского зародыша и является фрагментом утраченной италийской мифологии. Теперь, хотя это, конечно, неправда, что у италийцев не было родной мифологии, и хотя есть слабые следы, как мы увидим, сказаний о самом Марсе, но латиняне, по крайней мере, так редко допускали подобные вольности со своими божеествами^[70], что каждый очевидный случай божественного мифа должен быть тщательно изучен и хорошо подтвержден. В данном случае мы должны прийти к выводу, что вряд ли существуют какие-либо доказательства общей веры в то, что 1 марта было днем рождения Марса; и что к истории Овидия о Юноне и Марсе следует относиться с подозрением, поскольку речь идет об этих божеествах.

Идея о том, что Марс родился 1 марта, может возникнуть просто того факта, что этот день был первым в его месяце, а также первым в году. Однако можно объяснить это и по-другому. Это был день *рождения* храма Юноны Луцины на Эсквилине, как мы узнаем из примечания в Fasti Praenestini; а эта Юнона обладала особой силой в деторождении. Сам храм был не очень древним^[71], но Юнона, несомненно, всегда была особенно божееством матрон и в некотором смысле представляла женский принцип жизни^[72]. Для нее были священны все календы, и особенно первый календ года, в который, как мы видим, жены получали подарки от своих мужей^[73], и развлекали своих рабов. На самом деле этот день иногда называли Матроналией^[74], хотя это название не имеет никакого технического или религиозного смысла. Конечно, если нужно было найти мать для Марса, никто не мог быть более

подходящим, чем Юнона Луцина; и если нужно было назначить день для его рождения, никакой день не мог быть лучше, чем первый календ года, который также был днем посвящения храма богини. В какой день были найдены мать и день рождения, выяснить невозможно. Последнее может относиться к периоду Империи; первое могло быть более древним изобретением, поскольку Марс, похоже, под греческим или этрусским влиянием был склонен поддаваться легендарной обработке несколько легче, чем некоторые другие божества^[75] Но мы, во всяком случае, можем быть уверены, что именно Матроналия 1 марта навела на мысль о материнстве Юноны и рождении Марса; и мы не можем, как это делает Рошер, использовать Матроналии, чтобы показать, что эти мифы были старыми и родными^[76]

.

С этим днем была связана еще одна легенда. Говорили, что оригинальный *ancile*, или священный щит Марса, упал с неба^[77], или был найден в доме Нумы^[78], 1 марта. Именно с него были скопированы остальные одиннадцать, принадлежащие коллегии Салий Палатини; в легенде кузнеца, выполнившего эту работу, звали Мамурий, и он был помянут в салийском гимне^[79]. Это всего лишь фрагменты запутанного мифа, выросшего из тайны, связанной с салийцами, или танцующими жрецами Марса, и с диковинными щитами, которые они носили, и с гимнами, которые они пели^[80]; в последних мы знаем, что часто встречалось слово *Mamuri*, которое теперь общепризнанно как лишь вариант имени Марс^[81]. Мы еще встретимся с этим словом позже в этом месяце. Это также был первый день, когда щиты "двигались", как это называлось, то есть брались салийцами из *сакрариума Марти* в Регии^[82], и проносились по городу в процессии. Дионисий (ii. 70) оставил нам ценное описание этих процессий, которые продолжались до 24 числа месяца; салии прыгали и танцевали, напоминая писателю греческих куретов, и постоянно ударяли по щитам коротким копьём или посохом^[83], пока пели свои древние гимны и исполняли ритмичные танцы.

Первоначальный предмет и смысл всех этих странных представлений теперь достаточно хорошо выяснен благодаря исследованиям Мюлленхоффа, Маннхардта, Рошера, Фрэзера и других. Рошер, в своем сравнении Аполлона и Марса^[84], указал на сходство в весенних празднествах двух богов. В Дельфах, на Феофании (7-го числа Бисиюса = марта), были украшения, жертвоприношения, танцы и песни; и из этих последних некоторые были ὕμνοι κλητικοί, или призывы к богу явиться, некоторые παῖδες, или крики поддержки в его великой борьбе с драконом, или, возможно, предназначенные для отпугивания дракона. Ведь считалось, что Аполлон возвращается весной, рождается заново и в младенчестве борется с демоном зла. В других местах Греции встречаются подобные представления: на Делосе^[85], в Ортигии^[86] близ Эфеса, в Тегире и других местах. В Ортигии Κοῦρῆτες стояли и сцепляли руки, чтобы отпугнуть Геру, врага матери Аполлона Лето, в ежегодном драматическом представлении опасного труда матери и рождения ее сына. Эти обычаи (и подобные им у северных народов), по-видимому, являются результатом поэтической мифологии воображаемой расы, опирающейся на еще более примитивные представления. Во всех частях света г-н Фрейзер собрал примеры подобных обрядов, происходящих в период реальной или предполагаемой опасности, а часто и в начале нового года, в которых танцы, вой, битье горшков и сковородок, бряцание оружием и даже стрельба из пушек считаются эффективными для изгнания злых духов, которые приносят вред человеку или урожаю, который является плодом его труда^[87]. Это представление о злых духах и возможности их изгнания лежит в основе целого ряда практик, которые у греков приобрели красивую мифическую окраску, а римляне по своей моде воплотили их в культе своего города с особым жречеством для их исполнения и связали их с именем своего великого царя-жреца.

В подробном примечании^[88] г-н Фрейзер попытался объяснить обряды салийцев в свете собранного им материала. Он склонен видеть в их исполнении две цели: (1) изгнание демонов всех видов, чтобы собрать их для передачи человеческому козлу отпущения, Мамурию Ветурию (см. ниже от 14 марта), который был изгнан через две недели; и (2) заставить кукурузу расти, используя чары, состоящие из прыжков и танцев, которые известны во многих частях мира. Пожалуй, будет безопаснее придерживаться обобщений в вопросах, о которых мы имеем лишь скудные сведения, и сделать вывод, что старые латиняне верили, что Дух, который начинает заставлять расти урожай, должен быть в это время защищен от враждебных демонов, чтобы он мог свободно выполнять свои дружественные функции для общества. Хотя немногие слова, сохранившиеся в салийских гимнах, слишком туманны, чтобы быть полезными^[89], мы, кажется, видим в них следы божества растительности; и молитва Марсу, приведенная в сельскохозяйственном трактате Катона, наиболее поучительна в этом отношении^[90].

Салии в этих процессиях были одеты в *трабею* и *tunica picta*^[91], "полный наряд" воина, вдохновленного особым религиозным рвением, в шлеме, нагруднике и с мечом. Они носили *ancile* на левой руке, а также посох или булаву, чтобы наносить по нему удары^[92]. У некоторых священных мест они останавливались и танцевали, их прасул подсказывал им шаг и ритм; и здесь мы можем предположить, что они также пели песню, от которой до нас дошло несколько фрагментов, где повторяющееся слово *Mamurius*, несомненно, является вариантом *Mars*^[93]. Каждый вечер они отдыхали в разных местах - в особняках *Салиора*, как их называли, - и здесь священное оружие вешали до следующего дня, а салийцы пировали. Их было двадцать четыре, двенадцать *Palatini* и двенадцать *Collini* (первоначально *Agonales* или *Agonenses*), первые были посвящены поклонению Марсу Градиву, вторые - Квирина^[94]. Древность жречества доказывается тем, что салии должны быть патрицианского происхождения, а также *patrimi* и *matrimi* (т.е. с обоими живыми родителями) согласно древнему правилу, которое произошло от культа домашнего хозяйства^[95].

Было высказано предположение, что щиты (*ancilia*), которые носили салийцы, по двенадцать на каждую из двух гильдий, представляли двенадцать месяцев в году, либо как двенадцать солнц^[96] (солнце обновлялось каждый месяц), либо как двенадцать лун, что несколько более разумно. Эта идея подразумевает, что число салиев (которое было таким же, как и у *Fratres Arvales*) было основано на количестве месяцев в году, что очень маловероятно; похоже, это также предполагает, что форма щитов была круглой, как солнце или луна, что почти наверняка не так. Согласно легенде, первый щит упал в первое новолуние года; но совершенно излишне делать вывод, что остальные представляют собой одиннадцать других новолуний. Осторожному исследователю скорее покажется вероятным, что, хотя на салийцев, их кармен и диковинное оружие, возможно, и нарос налет поздних мифов, никакие хитроумные комбинации пока не смогли доказать, что эти мифы берут свое начало в каком-либо действительно древнем веровании римлян. Что мы знаем наверняка, так это то, что в старом Палатине было двенадцать жрецов-воинов и что они носили двенадцать щитов античного типа, которые Варро сравнивает с фракийскими *peltae* (*L. L.* 7. 43); по форме они напоминали корпус скрипки, с изогнутым углублением на каждой стороне^[97], которое, когда щит был закинут на спину, оставляло пространство для свободного движения рук. В этом отношении, как и в остальном снаряжении, Салий просто представлял старого итальянского воина в его "боевой раскраске". В приведенных выше примерах изгнания зла, собранных г-ном Фрейзером, интересно заметить, как часто изгоняющие используют военное оружие или одеты по военному образцу. Это, возможно, поможет нам понять, как такие разные атрибуты, как военное и сельскохозяйственное дело, могут быть объединены в Марсе и его культе.

Non. Март. (7 марта). F.

... [VEDI]OVI. ARTIS VEDIOVIS INTER DUOS LUCOS. (PRAEN.)

Высказывались различные предположения относительно исправления этой записи. Мы можем считать, что первое слово правильно завершено: некоторые буквы, кажется, предшествовали ему, и *feriae* было предложено^[98], но не принято в целом. Следующее слово, *Artis*, должно быть, является ошибкой резчика по камню. В том, что это был не Мартис, мы уверены, поскольку Овидий говорит, что в Фастах не было ни одной записи для этого дня, кроме как о культе Ведиовиса^[99]. Даже Моммзен в отчаянии, но предлагает в качестве возможного варианта *Aedis*, и что *dedicata* была случайно опущена после него.

Мы не знаем, когда храм был посвящен^[100]. Культ Ведиовиса, по-видимому, не имеет особой связи с другими мартовскими обрядами: и, кажется, лучше отложить его рассмотрение до 21 мая, дня посвящения храма в Арсе. См. также о 1 января.

vii Id. Март. (9 марта). C.

ARMA ANCILIA MOVENT. (PHILOC.)

Как мы видели, первое "перемещение" ancilia произошло 1-го числа. Это второе упоминание в календарях; третье, согласно Лиду (4. 42), было 23-го (Tubilustrium, q.v.). Поскольку салийцы, похоже, танцевали со щитами весь месяц вплоть до 24-го^[101], предполагается, что это были три главных дня "движения"; г-н Мариндин предполагает, что они соответствуют трем самым важным *особнякам Saliorum*, из которых два, вероятно, были Curia Saliorum на Палатине и Sacrarium Martis в Регии^[102].

PRID. ID. MART. (14 МАРТА). NP.

ЭКВИРР[ИЯ]. (MAFF. VAT. ESQ.).

FERIAE MARTI. (VAT.)

SACRUM MAMURIO. (ДЕРЕВЕНСКИЕ КАЛЕНДАРИ^[103].)

MAMURALIA. (PHILOC.)

Эти заметки сопряжены с рядом трудностей. Начнем с того, что этот день - четное число, и в календаре нет другого случая, когда праздник приходился бы на такой день. Виссова^[104], обычно очень осторожный исследователь, здесь смело разрубает узел, предположив, что праздник Марса в этот день первоначально приходился на следующий, то есть на иды, но был перенесен на один день, чтобы люди могли посетить и конные скачки (Equirria), и праздник Анны Перенны^[105]. Последний, мог бы добавить он, очевидно, был чрезвычайно популярен среди низших классов, как мы увидим из описания Овидия; и хотя место его проведения было близко к Эквиррии, или, конечно, недалеко, не исключено, что он мог отвлечь внимание от более благородных и мужественных развлечений. Виссова усиливает свой аргумент, указывая на очевидную параллель между праздничными датами марта и октября. Здесь, как и везде в календаре, мы находим интервал в три дня между двумя праздниками: между 19 марта (Quinquatrus) и 23 марта (Tubilustrium), и между 15 октября ("октябрьский конь") и 19 октября (Armilustrium). Теперь, как мы увидим, обряды 19 марта и 19 октября, похоже, соответствуют друг другу^[106]; и если бы 15 марта проводились гонки на колесницах, они бы также соответствовали гонкам в день "октябрьского коня", 15 октября, с трехдневным интервалом, как в октябре. Аргумент не очень сильный, но многое можно сказать в его пользу.

Гораздо более серьезная трудность заключается в расхождении между тремя более древними календарями, в которых мы имеем записи для этого дня, и альманахами поздней империи, а именно календарем Филокалуса (354 г. н. э.) и деревенскими календарями. Первые рассказывают о празднике Марса с конными скачками; вторые ничего об этом не знают, но отмечают праздник Мамурия - имя, которое, как мы видели, встречается в Салиаре Кармен, по-видимому, как вариант Марса, и было закреплено за легендарным кузнецом, сделавшим одиннадцать копий древнего. Как же нам объяснить замену Марса на Мамурия, а *feriae Marti* на Мамуралия? И должны ли мы предположить, что поздние календари здесь указывают на поздний рост легенды, основанной на имени Мамурия, встречающемся в *Carmen Saliare*, или что они сохранили тень более ранней и популярной стороны мартовских обрядов, которую государственные календари оставили без внимания?

По-видимому, Моммзен придерживается первого мнения^[107]. В своем примечании к этому дню он говорит, что легко понять, как вторая Эквиррия стала известна *вульгусам* как Мамуралия (т. е. так отличалась от первой Эквиррии 27 февраля), видя, что Мамурий, который сделал *ancilia*, полностью принадлежит культу Марса, и что этот день был одним из тех, когда салийцы и *ancilia* были знакомыми достопримечательностями на улицах Рима. Другими словами, салийские песни породили легенду о Мамурии, а она, в свою очередь, дала новое имя второму Эквиррию или Марсову празднику. И это я считаю наиболее рациональным объяснением нашей трудности, поскольку у нас нет упоминаний о празднике Мамурия ранее календаря Филокала в IV веке н. э., который нельзя считать в каком-либо смысле представляющим обучение или исследования^[108].

Но в последние годы много писалось в пользу другой точки зрения, согласно которой поздние календари сохранили для нас следы очень древних римских верований и ритуалов^[109]. Эта точка зрения почти полностью опирается на утверждение еще более позднего писателя, Лаврентия Лидуса из Апамеи, который в первой половине VI века н. э. написал труд *de Mensibus*, сохранившийся частично в виде двух резюме или сборников отрывков. Лидус, несомненно, был человеком образованным, о чем свидетельствует его другой труд, *de Magistratibus*; но он не дает нам авторитета для конкретных утверждений, и его знания из вторых или третьих рук всегда должны использоваться с осторожностью.

Лидус рассказывает, что в мартовские иды (предполагается, что он ошибся^[110] с 14-м числом, чего, однако, делать не следовало) человека, одетого в шкуры, вывели и погнали длинными очищенными жезлами (из города, как мы можем догадаться из дальнейшего) и кричали, что он "Мамурий". Отсюда и поговорка, когда кого-нибудь бьют, что с ним "играет Мамурий". Ведь, по легенде, кузнеца Мамурия изгнали из города за то, что на римлян обрушилось несчастье, когда они заменили новые щиты (сделанные Мамурием) на те, что упали с неба^[111].

Это явно поздняя форма мифа о Мамурии: во всех более ранних рассказах^[112] говорится только об одном древке, упавшем с неба. Лидус, скорее, имеет в виду двенадцать оригиналов^[113], и двенадцать копий - возможно, из Палатинской и Коллинской *ancilia* соответственно. Если форма мифа, таким образом, является поздней, то вполне может возникнуть подозрение относительно древности обряда, который он должен был объяснить, поскольку с более древним типом мифа обряд, похоже, не сочетается. И это подозрение усиливается тем, что во всей латинской литературе нет ни одного определенного намека на обряд, столь поразительный и своеобразный, и только один, который, возможно, даже при насильственном обращении, может быть принят за таковой. В "Проперции" v (iv.) 2. 61 мы имеем следующие строки, вложенные в уста бога Вертумна:

At tibi, Mamuri, formae caelator aenae,
Tellus artifices ne premat Osca manus,
Qui me tam docilis potuisti fundere in usus.
Unum opus est: operi non datur unus honos.

По мнению Юзенера, это означает или подразумевает, что Мамурий был изгнан из города к его врагам - осканцам; но как мы должны понять это из слов, которые могут иметь самые разные толкования, как бы неясны они ни были, нелегко понять. И можно ли поверить, что за этим исключением ни у латинских, ни у греческих писателей - ни у Овидия, ни у Дионисия, ни у Сервия, ни у Плутарха^[114], ни в отрывках Варро, Варрия и других - не найдется никаких упоминаний об этом обряде, если бы этот любопытный обряд действительно совершался из года в год на глазах у римского народа? Конечно, не исключено, что он мог ускользнуть от их внимания или быть упомянут в потерянных для нас произведениях; но это настолько маловероятно, что заставляет нас колебаться в выводах о древности обряда на основании одного лишь заявления Лидуса.

Действительно, есть один или два отрывка, которые, кажется, доказывают, что салийцы использовали *шкуры*, и что эти *шкуры били*. Сервий^[115] говорит о Мамурии, что они посвятили ему день, в который "*pellem virgis caedunt ad artis similitudinem*", то есть в который они подражали искусству кузнеца, выбивая кожу. Также Минуций Феликс^[116]: "*alii (мы, вероятно, должны читать *Salii*) incedunt pileati, scuta vetera^[117] circumferunt, pelles caedunt*". Если судить по этим отрывкам из произведений писателей II века, салийцы делали что-то, связанное с избиванием шкур; но если это был одетый в кожу Мамурий, которого избивали, почему он не упоминается и почему они, как говорит Сервий (а контекст показывает, что он говорит о нем со всем уважением), установили день в его честь?

Однако рассказ Лидуса настолько интересен с точки зрения фольклора, что он привел Усенера к весьма далеко идущим выводам. Они были так хорошо изложены на английском языке мистером Фрейзером, что мой труд будет облегчен, если я позволю себе позаимствовать его рассказ^[118]:

"Каждый год 14 марта человека, одетого в шкуры, водили в процессии по улицам Рима, били длинными белыми прутьями и изгоняли из города. Его называли Мамурий Ветурий^[119], то есть "старый Марс", а поскольку церемония происходила в день, предшествующий первому полнолунию старого римского года^[120] (который начинался 1 марта), то человек в шкурах должен был представлять Марса прошлого года, которого изгоняли в начале нового. Изначально Марс был богом не войны, а растительности. Ведь именно Марсу римский земледелец молился о процветании своей кукурузы и лозы, своих фруктовых деревьев и своих рощ; именно к Марсу обращались со своими прошениями почти исключительно братья Арваль, чьим делом было приносить жертвы для роста урожая..... И снова тот факт, что весенний месяц март был посвящен Марсу, указывает на него как на божество прорастающей растительности. Таким образом, римский обычай изгонять старого Марса в начале нового года весной идентичен славянскому обычаю "проводить Смерть^[121]", если взгляд на последний обычай здесь верен. Сходство римских и славянских обычаев уже отмечалось учеными, которые, однако, по-видимому, воспринимали Мамурия Ветурия и соответствующие фигуры в славянских церемониях как представителей старого года, а не старого бога растительности. Не исключено, что подобные обряды могли быть истолкованы таким образом в более поздние времена даже теми, кто их проводил. Но персонификация периода времени - слишком абстрактная идея, чтобы быть примитивной. Однако в римском,

как и в славянском обряде, представитель бога, по-видимому, рассматривался не только как божество растительности, но и как козел отпущения^[122]. Его изгнание подразумевает это; ведь нет никакой причины, по которой бог растительности как таковой должен быть изгнан из города. Иначе обстоит дело, если он еще и козел отпущения; тогда возникает необходимость изгнать его за пределы города, чтобы он мог унести свое скорбное бремя в другие земли. И в самом деле, Мамурий Ветурий, похоже, был изгнан в земли осканцев, врагов Рима^[123].

Мое изучение доказательств, надеюсь, прояснило, почему я не решаюсь полностью одобрить эти выводы (как я делал в течение многих лет), какими бы интересными они ни были. Я скорее склоняюсь к мысли, что вся легенда о Мамурии выросла из Кармен Салиаре, и что мы можем иметь здесь либо один из тех сравнительно редких примеров позднего ритуала, выросшего из мифа, либо какой-то момент древнего ритуала, например, использование шкур - возможно, жертв - неправильно истолкованный и, возможно, измененный под влиянием мифа. Что касается заявления Лидуса, то лучше повременить с выводами; насколько нам известно, он мог спутать какой-то иностранный обычай или обычай какого-то другого итальянского города, где были салии, с ритуалом римского священства^[124]. В любом случае, его рассказ слишком открыт для сомнений, чтобы выдержать тот груз догадок, который на него нагромодили.

Id. Март. (15 марта). NP.

FERIAE^[125] ANNAE PERENNAE VIA FLAM[INIA] AD LAPIDEM PRIM[UM]. (VAT.)

ANNAE PER. (FARN.)

Как видно из рассказа Овидия, этот праздник сохранился от старого народного праздника, но отсутствие упоминаний о нем в деревенских календарях, а также в календарях Филокала и Сильвия заставляет нас предположить, что он угас в эпоху ранней империи. Это можно объяснить тем, что людей все больше привлекали зрелища и игры, а также постоянно растущим космополитизмом городского населения, которое постоянно теряло интерес к старым римским обычаям, которые оно не могло понять.

В этот день, рассказывает Овидий^[126], "плебс" стекался на "праздничный праздник" Анны Перенны и, расположившись на Campus Martius, недалеко от Тибра^[127], и лежа на траве парами, мужчины и женщины, проводили день в веселье и пьянстве^[128]. Некоторые лежали под открытым небом, некоторые разбивали палатки, а некоторые строили грубые шалаши из кольев и веток, натягивая на них свои тоги для укрытия. Выпивая, они молились о том, чтобы прожить столько лет, сколько смогут проглотить чашек вина; при этом они пели обрывки песен, много жестикулировали и танцевали. Результатом этих представлений, естественно, было то, что они возвращались в город в состоянии опьянения. Овидий рассказывает, что сам видел это зрелище^[129].

Был ли какой-либо жертвенный обряд в непосредственной связи с этими празднествами, мы не знаем. Макробий, правда, сообщает нам^[130], что в марте месяце приносилась жертва Анне Перенне "ut annare perannareque commode liceat"; и Лид, что в иды были εὐχαὶ δημόσιαι ὑπὲρ τοῦ ὑγιεινὸν γενέσθαι τὸν ἑαυτὸν; но мы не знаем, какая связь между ними и сценой, описанной Овидием.

Кто была та Анна Перенна, в честь которой происходили эти пиршества, жертвоприношения и молитвы, как бы они ни относились друг к другу? Овидий и Silius Italicus^[132] рассказывают о ней легенды, которые вряд ли можно назвать подлинно итальянскими, и в которых Анну

Перенну путают с другой Анной, которую они знали, сестрой Дидоны. Иногда под такими историями могут скрываться следы верований или культов, о которых мы ничего не знаем; но в этом поэтическом месиве, кажется, есть только одна особенность, которая заставляет нас остановиться. После своих скитаний Анна исчезает в водах реки Нумиций:

Corniger hanc cupidis rapuisse Numicius undis

Creditur, et stagnis occuluisse suis.

Ее спутники проследили ее шаги до берега: казалось, она говорила им

Placidi sum nympha Numici,

Amne perenne latens Anna Perenna vocor.

Эта история привела Клаузена^[133] к очень странным фантазиям о богине, которую он считал водной нимфой, думая, что все ее другие характеристики (например, год) можно объяснить символически; текущая вода представляла течение времени и т. д. Но вполне вероятно, что она вошла в связь с рекой Нумицией только потому, что там уже был Эней. Если Эней, как Юпитер Индигес, был похоронен на ее берегу^[134], что может быть естественнее, чем то, что другая фигура легенды о Дидо тоже должна быть перенесена туда? На самом деле нет никаких оснований связывать реальную Анну Перенну с водой^[135]. Вся подлинная римская традиция, как мы увидим далее, представляет ее в виде старой женщины; а когда она появляется в другом облике, то, должно быть, смешивается с другими идеями и историями. Возможно, в этот день некое ее изображение бросали в Тибр, как это делалось с соломенными куклами (Argei) 15 мая, и эта церемония вышла из практики, но сохранилась в легенде Нумиция^[136]. Но это всего лишь гипотеза.

Дело в том, что, кем бы еще ни была Анна Перенна, все, что мы можем с уверенностью сказать о ней, - это то, что она каким-то образом олицетворяла круг или кольцо года. На это указывает не только имя, которое вряд ли может быть чем-то иным, кроме как женской формой *annus*, но и время, в которое проходил ее праздник, - первое полнолуние нового года. Единственная сохранившаяся легенда о ней, которая имеет несомненное итальянское происхождение, как полагают, указывает в том же направлении. Овидий, желая объяснить "cur cantent obscena puellae" в том откровении "плебса" на берегу Тибра, рассказывает^[137] о том, как Марс, некогда влюбленный в Минерву^[138], пришел к Анне и попросил ее помощи. В конце концов она была дана, и Марс приготовил брачный диван: туда привели невесту, но не ту, которую хотели; это была старая Анна с лицом, покрытым вуалью, как у невесты, которая играла со страстным богом, такой трюк, как мы можем предположить, не был редкостью в грубой деревенской жизни старого Лациума.

Не стоит удивляться грубому обращению с богами в этой истории, которая кажется столь непохожей на величественные и упорядоченные представления римской теологии. Следует помнить, что подобные народные сказки изначально не обязательно относились к богам. Скорее всего, это всего лишь древние деревенские истории о людях, основанные на грубом брачном обычае - истории, которые радовали низших фермеров и рабов в праздничные вечера; и они сохранились просто потому, что со временем стали привязываться к личностям богов, поскольку представление о божествах становилось все более антропоморфным. Если учесть, что Анна или Перенна^[139] была старухой *прошлого* года, что Марс был богом первого месяца, и что история в применении к людям была любимой, мы можем легко понять, как она стала привязываться к лицам богов^[140].

Еще одну историю рассказывает Овидий о некоей Анне^[141], говоря о которой, он не добавляет имени Перенна. Плебс отделился от Монс Сакер и начал страдать от голода, когда старуха из Бовиллей по имени Анна пришла на помощь с ежедневным запасом *rustica liba*. Этот миф, как мне кажется, вырос из непосредственно описанного обычая старух^[142] продавать *либу* 17-го (Либералия); обычай был перенесен на этот день в результате этимологической путаницы между *liba* и *Liberalia*. Однако Юзенаер усмотрел здесь связь между Анной и Анноной^[143]; а недавно было высказано предположение, что некая египетская Анна, о которой Плутарх говорит, что она изобрела форму для выпечки хлеба, могла попасть в Рим по греческим каналам^[144].

XVI Кал. Апр. (17 марта). НП.

LIB[ERALIA]. (MAFF. FARN. RUST.).

ЛИБ. AG[ONIA]. ЛИБЕРО ЛИБ. (CAER.)

AG[ONIA]. (VAT.)

LIBERO IN CA[PITOLIO]. (FARN.)

Это один из четырех дней, отмеченных AG. или AGON. в Фастиях (9 января, 21 мая, 11 декабря)^[145]. Любопытно, что в этот день два старых календаря отмечали только Либералию, один - только Агонию, а один - и то и другое. В целом этот день был известен как Либералия^[146]; другое название, по-видимому, было известно только жрецам, и особенно *Salii Collini* или *Agonenses*^[147], которые должны были отвечать за жертвоприношение. Виссова, по-видимому, права, считая (*de Feriis* xii), что соединение Либералии и Агонии чисто случайно, и что день получил свое общее название от первого просто потому, что, поскольку последний случался четыре раза в году, могла возникнуть путаница.

Либера, несомненно, является старым итальянским божеством, чья истинная природа, как и природа многих других, обросла греческими идеями и обрядами. Нет никаких признаков связи между этим праздником и культом Диониса; следовательно, мы сделать вывод, что существовал старый латинский *Liber* до прибытия греческого бога в Италию. Однако о том, что это был за бог, вряд ли можно судить по его культу, о котором мы знаем только одну особенность, записанную Овидием^[148]. Он рассказывает, что в этот день по улицам ходили увенчанные плющом старухи, *sacerdotes Liberi*, с лепешками из масла и меда (*liba*) и маленьким переносным алтарем (*foculus*), на котором приносили жертвы во благо покупателя этих лепешек. Это не говорит нам ни о чем существенном, и мы вынуждены опираться на название - всегда неопределенный метод. Лучшие авторитеты, кажется, сейчас согласны в том, что слово *Liber* (какова бы ни была его этимология) имеет примерно то же значение, что и *genius*, образуя прилагательное *liberalis*, как *genius* образует *genialis*, и означая творческий, продуктивный дух, полный благословения, а потому щедрый, свободный и т. д.^[149] Если это так, то было бы неестественно, если бы характеристики и обряды Диониса нашли здесь черенок, на котором привились, или если бы Либера стал объектом непристойных церемоний, которые не нужно здесь подробно описывать, а также богом итальянских виноградарей.

Не исключено, что *Liber* мог быть древним культовым титулом Юпитера; мы действительно находим в надписях *Jupiter Liber*, хотя это сочетание нечасто встречается^[150]. В таком случае *Liber* мог быть эманацией или ответвлением от Юпитера, как Сильван, вероятно, от Марса^[151]. Но я склонен думать, что характеристики Либера, насколько мы их знаем, не соответствуют характеристикам Юпитера; и что процесс был скорее противоположного рода, то есть культ Либера в его поздней форме стал привязан к культу Юпитера, который всегда был божеством виноградарей и виноделия^[152].

Это был также обычный день, в который мальчики надевали тогу вирилиса (*toga recta, pura, libera*):

Restat ut inveniam quare toga libera detur

Lucifero pueris, candide Bacche, tuo.

Sive quod es Liber, vestis quoque libera per te

Sumitur et vitae liberioris iter^[153].

Мы знаем, что в поздней Республике и Империи для этой церемонии использовались и другие дни: Вергилий принял тогу 15 октября, Октавиан - 18 октября, Тиберий - 24 апреля, Нерон - 7 июля^[154]; но вполне вероятно, что в более ранние времена этот день был обычным, несмотря на неудобства, связанные с разницей в возрасте, возникавшей в результате этого среди тиронов. Ибо независимо от того, имеет ли *toga libera* какую-либо реальную связь с *Liberalia*, это было время, когда войско призывалось на год, и когда тироны должны были представить себя^[155]. Овидий рассказывает, что в этот день деревенское население стекалось в город на Либералии, и, несомненно, была использована возможность огласить список тиронов, как называли мальчиков, когда тога была принята и они были готовы к военной службе.

Они приносили жертвы, судя по всему, перед выходом из дома и снова на Капитолии, либо Пубертасу, либо Либеру, либо обоим^[156].

В этот день, согласно Овидию, а также в предыдущий, некая процессия "отправлялась в Аргею"; под этим словом, мы можем быть почти уверены, подразумевается *Argeorum sacella*. В разных частях четырех областей сервского города было несколько сакелл или сакрарий, которые назывались *Argei*, *Argea* или *Argeorum sacella*. Что это были за сакеллы, мы никогда не узнаем наверняка; но мы можем быть уверены, что их было двадцать четыре, по шесть на каждый регион; столько же, сколько и у кукол-пиктов или симулякров, также называемых *Argei*, которые были брошены в Тибр 15 мая Вестальными Девами. Идентичность названия и числа позволяет предположить, что между этими сакеллами и симулякрами существовала связь; но очень сложные вопросы, возникшие по поводу тех и других, должны быть отложены до тех пор, пока мы не получим в свое распоряжение всю церемонию, то есть как 15 мая, так и 17 марта. О последней мы ничего не знаем и в лучшем случае можем попытаться вывести ее характер из майской церемонии, о которой, к счастью, у нас есть некоторые сведения, на которые мы можем полностью положиться.

Kal. xiv Apr. (19 марта). NP Caer. Vat. H. Мафф.

QUINQ[VATRUS]. (CAER. MAFF. PRAEN. VAT. FARN.).

QUINQUATRIA. (RUST. PHIL. SILV.).

В Praen. приводится примечание, которое Моммзен дополняет с помощью веррианской глоссы (Fest. 254).

[RECTIUS TAMEN ALII PUTARUNT DICTUM AB EO QUOD HIC DIES EST POST DIEM V IDUS. QUO]D IN LATIO POST [IDUS DIES SIMILI FERE RATIONE DECLI]NARENTUR.

FERIAE MARTI (VAT.)

[SALI] FACIUNT IN COMITIO SALTUS [ADSTANTIBUS PO]NTIFICIBUS ET TRIB[UNIS] CELER[UM]. Praen., в котором мы находим еще одно примечание: ARTIFICUM DIES [QUOD MINERVAE] AEDIS IN AVENTINO EO DIE EST [DEDICATA].

На первоначальное значение этого дня указывает примечание *Feriae Marti* в Vat., а также примечание в Praen., которое было усилено с достаточной уверенностью. Салии в этот день активно поклонялись Марсу, и местом их деятельности был *Комитиум*. С этим согласуется, как указал Моммзен, заявление Варро^[158] о том, что *Комитиум* был местом некоторых из их представлений, хотя он не упоминает, каких именно. Больше света на этот вопрос бросает грамматик Харизий^[159], который, предлагая объяснение названия *Quinquatrus*, под которым этот день был широко известен, отмечает, что оно произошло от глагола *quinquare*, очищать, "quod eo die arma ancilia lustrari sint solita". Его этимология, несомненно, ошибочна, но причина, приведенная для нее, ценна^[160]. В этот день очищались *ancilia* (возможно, с помощью танцев салиев вокруг них), и, таким образом, он точно соответствует Армилустриуму 19 октября, так же как скачки в мартовские иды, если это действительно был первоначальный день, соответствующий церемонии "октябрьской лошади".

Однако цель и смысл *lustratio* в каждом случае не вполне ясны. Поскольку в марте начинался сезон войны, а заканчивался, без сомнения, первоначально в октябре^[162], и поскольку салии, по-видимому, были своего рода связующим звеном между религиозной и военной сторонами жизни государства, мы склонны предположить, что люстрация *ancilia* в какой-то мере представляла собой люстрацию оружия всего войска, или, возможно, что все они люстрировались, чтобы быть готовыми к использованию, в этот день и еще раз 19 октября, прежде чем их убрали на зиму. В этом случае салии были бы руководителями и участниками общего процесса очищения. На то, что это правильная точка зрения, указывает запись Веррия в Пренестинском календаре, из которой ясно, что *tribuni celerum* присутствовали и принимали некоторое участие в церемонии. Эти *tribuni* почти наверняка были тремя предводителями первоначальной конницы трех древних племен, и они, похоже, объединяли в себе как жреческие, так и военные качества^[163]; из их присутствия в Комиции, возможно, также можно сделать вывод о предводителях пехоты *tribuni militum*. Таким образом, в самые ранние времена люстрация оружия всего войска могла происходить в присутствии его предводителей, салийцев, так сказать, исполнявших эту службу; но в более поздние времена остались только салийцы, и люстрировалось только их оружие, хотя, возможно, отдельные представители древних *tribuni celerum* могли появляться в качестве прихожан.

Но этот день обычно называли *Quinquatrus*, просто потому, что это был пятый день после идов^[164]; то есть между идами и праздником было три дня. Такие интервалы в три дня, либо между идами и праздником, либо между одним праздником и другим, несколько раз встречаются в римском календаре^[165], хотя только в этом случае день, следующий за интервалом, обозначается в календарях как *Quinquatrus*. Этот термин, несомненно, был понтификальным, и его значение было неизвестно простому народу; в любом случае, его стали понимать неправильно, и в более поздние времена его стали применять к четырем дням, следующим за праздником, а также к самому празднику; первый слог этого термина стал обозначать пятидневный период, а не пятый день после идов. Эта популярная ошибка привела к еще большей путанице из-за любопытного изменения религиозного характера этих дней, в природе которого не может быть серьезных сомнений.

19-е число стало считаться священным для Минервы^[166], потому что в этот день был освящен храм этой богини на Целиане или Авентине, а возможно, и там и там^[167]. Нет никакой

очевидной связи между Марсом и Минервой; и теперь считается вероятным, что Минерва здесь просто заняла место другой богини, Нерио - почти потерянной из виду в исторические времена, но чья ранняя связь с Марсом имеет некоторые слабые следы. Таким образом, там, где мы находим Минерву в тесной связи с Марсом, как в мифе об Анне Перенне, считается, что мы должны читать Нерио вместо Минервы^[168]. Этот вывод подкрепляется заметкой Порфириона о Горации *Epist.* ii. 2. 209 "Maio mense religio est nubere, et etiam Martio, in quo de nuptiis habito certamine a Minerva Mars victus est: obtenta virginitate Neriene est appellata. Поскольку Neriene должно быть = Nerio^[169], это очень похоже на попытку объяснить появление двух женских имен, Минервы и Нерио, в одной истории; первоначальная героиня, Нерио, была вытеснена более поздней Минервой^[170].

В последние годы изобретательные ученые много, возможно, слишком много, говорили об этом Нерио. Была обнаружена полная история любви, в которой Марс, сначала потерпевший поражение в своем ухаживании, как говорит нам Порфирион в процитированном отрывке, в конце концов становится победителем; ведь Нерио называется женой Марса во фрагменте старой комедии Лициния Имбрекса, в отрывке Плавта и в молитве, вложенной в уста Герсилии анналистом Геллием, когда она просила мира от руки Т. Татия^[171]. И эта история без достаточных оснований была прикреплена к праздникам Марса в этом месяце. Предполагается, что Марс родился в Календы, чудесно вырос между Календами и Идами, влюбился в Нерио, был одурачен, как мы видели, Анной Перенной, отвергнут и побежден своей возлюбленной, и, наконец, получил ее в жены 19 числа^[172]. Находим ли мы здесь фрагмент реальной итальянской мифологии или изощренный пример грецизирующих антропоморфных тенденций третьего и второго веков до нашей эры?

Вопрос сложный и выходит за рамки данной работы. Тем, кто прочитал блестящую статью Юзенера на сайте, будет трудно избавиться от убеждения, что он раскопал настоящий миф, если только они внимательно не изучат главу Аулуса Геллия, которая является его главным основанием. Такое изучение вернуло меня к убеждению, что Плавт и другие писали в русле модных течений своего времени, а не апеллировали к популярным представлениям об отношениях итальянских божеств друг к другу^[173]. Аулус Геллий начинает с цитирования *comprecatio* из книги *Libri sacerdotum populi Romani*. 'In his scriptum est: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis Nerienemque Martis'. Одного взгляда на имена, соединенные вместе, достаточно, чтобы показать, что Марс здесь не мыслится как муж Нерины; имена Lua, Salacia и т. д., скорее, выражают какую-то характеристику божества, с именем которого они соединены, или какой-то способ его действия^[174]; и сам Геллий, работая над этимологией Нерио, которая обычно принимается как правильная, объясняет это имя таким образом: "Nerio igitur Martis vis et potentia et maiestas quaedam esse Martis demonstratur". Во второй части своей главы, после цитирования Плавта, он говорит, что слышал, как один выдающийся критик обвинял поэта в странном и ложном представлении о том, что Нерио была женой Марса; но он склонен думать, что на этот счет существовала реальная традиция, и приводит в подтверждение своего мнения слова своего тезки-летописца и Лициния Имбрекса.

Но ни летописец, ни автор пьесы не могут противостоять тому отрывку из священных книг, с которого он начал свою главу; и если мы придадим ему должное значение, то ценность остальных относительно уменьшится. Мне кажется, что один из них представляет истинное примитивное итальянское представление о божественных силах, которое с его обилием имен давало прекрасные возможности для антропоморфических тенденций грецизирующей школы, в то время как другие показывают эти тенденции в действительности, дающие свои результаты. Любое заключение по этому вопросу должно носить характер предположения;

но я склонен думать, что (1) Нерио изначально был не самостоятельным божеством, а именем, прикрепленным к Марсу и выражающим некоторый аспект его силы, (2) что это имя постепенно стало наделяться индивидуальностью, и (3) что из сочетания Марса и Нерио грецизирующая школа разработала миф, фрагменты которого были приняты Юзером и его последователями за чисто римские.

Вытесненная Минервой, Нерио исчезла из календаря, а вместе с ней и тот особый аспект Марса - каким бы он ни был, - который должно было выражать ее имя. Пять дней, с 18-го по 23-е, стали постоянно ассоциироваться с Минервой. 19-е было днем посвящения, по крайней мере, одного из ее храмов, и считалось ее днем рождения^[175]: 23-е было Тубилустрием, с жертвоприношением "dea fortis", который, кажется, был принят за Минерву, из-за неправильного представления, что последняя была божеством трубачей^[176]. Она, несомненно, была старым итальянским божеством ремесленников и торговых гильдий; но Тубилустриум на самом деле был праздником Марса, и Минерва не имела к нему непосредственного отношения.

х Кал. Апр. (23 марта). НП.

TUBILUST[RIUM]. (CAER. MAFF. VAT. FARN. MIN. III.)
TUBILUSTRIUM. (PHILOC.)

Примечание в Praen.: [FERIAE] MARTI^[177]. HIC DIES APPELLATUR ITA, QUOD IN ATRIO SUTORIO TUBI LUSTRANTUR, QUIBUS IN SACRIS UTUNTUR. LUTATIUS QUIDEM CLAVAM EAM AIT ESSE IN RUINIS PALA[TI I]NCENSI A GALLIS REPERTAM, QUA ROMULUS URBEM INAUGURAVÉRIT.

ix Kal. Apr. (24 марта). NP.

Q. R. C. F. (VAT. CAER.).

Q. REX. C. F. (MAFF. PRAEN.)

Примечание в Praen.: HUNC DIEM PLERIQUE PERPERAM INTERPRETANTES PUTANT APPELLAR[II] QUOD EO DIE EX COMITIO FUGERIT [REX: N]AM NEQUE TARQUINIUS ABIIT EX COMITIO [URBIS], ET ALIO QUOQUE MENSE EADEM SUNT [IDEMQUE S]IGNIFICANT. QU[ARE COMITIIS PERACTIS IUDICI]A FIERI INDICA[RI IIS MAGIS PUTAMUS]^[178].

Эти два дня следует рассматривать в связи с 23 и 24 мая, которые отмечены в календарях точно так же. Объяснение, предложенное Моммзенom, простое и удовлетворительное^[179]; 24 марта и мая были двумя фиксированными днями, в которые *comitia curiata* собиралась для утверждения завещаний^[180] под председательством рекса. 23-е число каждого месяца, называемое Tubilustrium, было днем люстрации *труб* или *тубиков*, используемых для созыва собрания. Буквы Q. R. C. F. (quando rex comitiavit fas) означают, что в обозначенные дни разбирательства в судах могли начинаться только после того, как король распускал комиции.

Туба, в отличие от *тибии*, которая была типичным итальянским инструментом, представляла собой длинную прямую трубку из латуни с колокольным устьем^[181]. Она использовалась главным образом в военных^[182] и религиозных церемониях; а поскольку *comitia curiata* была собранием как для военных, так и для религиозных целей, это вполне соответствует представлениям Моммзена об объекте люстрации. Tubilustrium был днем, когда эти инструменты, которые должны были использоваться на собрании *comitia* на следующий

день, были очищены жертвоприношением ягненка. Об Atrium Sutorium, где проходил этот обряд, нам ничего не известно.

В конце заметки Веррия в Пренестинском календаре есть несколько слов, которые, как отметил Моммзен^[183], появляются внезапно и выглядят так, как будто что-то выпало из текста: "Lutatius quidem clavam eam ait esse in ruinis Pala[ti i]ncensi a Gallis repertam, qua Romulus urbem inauguraverit. Эта *клава*, должно быть, и есть *литуус* Ромула, упоминаемый Цицероном^[184], который был найден на Палатине и хранился в Курии Салиорум. Мы, однако, не можем понять, что Веррий или его отрывок хотели сказать нам об этом; похоже, что произошла путаница между *lituus* в смысле *baculum* и *lituus* в смысле *tuba incurva*. Последняя использовалась наравне с обычной прямой *тубой*^[185]; по форме она очень напоминала *клаву* авгура, и, возможно, это сходство привело к мысли, что это была именно *клава* Ромула, а не *туба*, которую в этот день очищали вместе с другими *тубами*.

Из календаря этого месяца мы почти ничего не можем узнать о происхождении Марса, и у нас нет других достаточных свидетельств, на которых можно было бы построить удовлетворительную догадку. Но из культов этого месяца, а также частично из культов октября, мы можем довольно ясно увидеть, какие идеи занимали видное место в его поклонении даже в первые дни существования римского государства. В основном их было две, и обе они были тесно связаны между собой. Он был той силой, к которой нужно было специально обращаться, чтобы обеспечить сохранность урожая и скота; во-вторых, от него зависели безопасность и успех только что выстроенного войска с его доспехами и трубами. Короче говоря, он был тем божеством, к которому древнейшие римляне обращались за помощью в сезон, когда все живое, включая человека, вступало в новую активность. Он представляет характеристики раннего римлянина точнее, чем любой другой бог; ведь есть две вещи, которые мы можем с уверенностью сказать о римском народе в самые ранние времена: (1) что его жизнь и образ мыслей были характерны для земледельческой расы; и (2) что они постоянно увеличивали свои обрабатываемые земли, насильственно заволадевая в ходе войны землей своих соседей.

MENSIS APRILIS.

Едва ли можно сомневаться в том, что этот месяц получил свое название не от божества, а от глагола *aperio*; этимология эта стара, как Варро и Веррий, и кажется совершенно естественной^[186]. Год открывался, росла молодая кукуруза и молодой скот. Это было критическое время для посевов и стад, но человек мало что мог сделать для обеспечения их безопасности. Урожай можно было мотыжить и чистить^[187], но по большей части он должен был оставаться под защитой богов. Древнейшие праздники месяца, Робигалии и Фордикидии, явно преследовали эту цель. Так же и со скотом; *oves lustrantur*, говорят деревенские календари^[188]; и такая *люстрация* скота у древних римлян сохранилась в церемониях Парилии.

Таким образом, если мы будем держаться подальше от причудливых представлений, таких как у Хушке^[189], об этих первых месяцах года, которые, по его мнению, должны были расти

как органические существа, мы не найдем больших трудностей в апреле. Не стоит слишком поспешно заключать, что это месяц очищения, предшествующий маю, как февраль - марту. Действительно, как и февраль, он имеет большое количество *dies nefasti*^[190], и его праздники носят катарсический характер, а март и май имеют некоторые общие черты; но дальше этого мы не можем смело идти. Поздние римляне вряд ли стали бы связывать апрель с Венерой^[191], если бы это был зловещий месяц; свадьбы были злополучны не в апреле, а в марте и мае.

Мы можем отметить преобладание в этом месяце женских божеств или тех, которые колеблются между мужскими и женскими - верный признак древности. Это божества земли, растительности или порождения, такие как Теллус, Палес, Церера, Флора, а также, возможно, Фортуна. Поэтому в более поздние времена месяц стал легко ассоциироваться с Венерой, которая первоначально была, возможно, божеством сада^[192], но со временем на нее наложился идеи, принесенные из Сицилии и Греции, а возможно, даже с Кипра и Востока. Наконец, мы можем отметить, что Magna Mater Idaea нашла подходящее место для своего поклонения в этом месяце в конце третьего века до нашей эры.

Кал. Apr. (1 апреля). F.

VENERALIA: LUDI. (PHILOC.)

Примечание в Praen.: "FREQUENTER MULIERES SUPPLICANT FORTUNAE VIRILI, HUMILIORES ETIAM IN BALINEIS, QUOD IN IIS EA PARTE CORPOR[IS] UTIQUE VIRI NUDANTUR, QUA FEMINARUM GRATIA DESIDERATUR.

Лидус^[193], по-видимому, был знаком с этой записью Веррия в Фастиях Праенеста; если это так, мы можем предположить, что некоторые слова были пропущены человеком, вырезавшим надпись, и мы должны вставить вместе с Моммзенем^[194], после слова "просительница", слова "honestiores Veneri Verticordiae". Если сравнить отрывок из Лидуса с названием Veneralia, данным этому дню в календаре Филокала, можно предположить, что культ Венеры 1 апреля вошел в моду в поздние времена среди знатных дам, в то время как старый и грубый обычай поддерживался humiliores в честь Fortuna Virilis^[195]. Это кажется наиболее очевидным объяснением совпадения двух богинь в один день; вероятно, они были отождествлены или объединены в период империи, например, Лидусом, который не упоминает Фортуны по имени и, похоже, путает ее поклонение в этот день с поклонением Венере. Но у Овидия эти два понятия все еще различаются, хотя он, кажется, проявляет некоторую тенденцию к слиянию^[196].

Fortuna Virilis, которой поклонялись женщины во время купания, по мнению Овидия, была той Фортунной, которая давала женщинам удачу в отношениях с мужчинами^[197]. Обычай купаться в мужских банях, вероятно, можно рассматривать как своего рода люстрацию, тем более что женщины украшали себя миртом, обладавшим очищающими свойствами^[198]. Насколько древним был этот любопытный обычай, мы не можем предположить. Плутарх^[199] упоминает храм этой Фортуны, посвященный Сервием Туллеем; но, как мы увидим позже, существовала сильная тенденция приписывать все культы Фортуны этому царю.

Венера, которая в конце концов вытеснила Фортуны, - это Венера Вертикordia^[200], чей самый ранний храм был основан в 114 году до н. э., повинувшись предписанию Сивиллиных книг, после обнаружения инцеста со стороны трех весталок: "quo facilius virginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam converteretur"^[201]. Макробий настаивает на том, что Венера изначально не участвовала в поклонении этому дню или месяцу^[202]; поэтому она должна была быть введена в него как иностранец. Робертсон Смит^[203] показал некоторые основания для предположения, что она была кипрской Афродитой (тождественной семитской Астарте),

которая попала в Рим через Сицилию и Лаций. Ведь если верить Лидусу, римская церемония 1 апреля была обнаружена и на Кипре, в тот же день, с вариациями в деталях. Если это так, то добавление имени Вертикordia - любопытный пример наложения римского культового титула, выражающего отечественную мораль, на иностранное божество с сомнительной репутацией^[204].

Prid. Non. Apr. (4 апреля). C.

MATR[I] MAG[NAE]. (MAFF.)

LUDI MEGALESIACI. (PHILOC.)

Примечание в Praen: LUDI M[ATRI] D[EUM] M[AGNAE] I[DAEAE]. MEGALESIA VOCANTUR QUOD EA DEA MEGALE APPELLATUR. NOBILIUM MUTATIONES CENARUM SOLITAE SUNT FREQUENTER FIERI, QUOD MATER MAGNA EX LIBRIS SIBULLINIS ARCESSITA LOCUM MUTAVIT EX PHRYGIA ROMAM.

О введении Magna Mater Idaea в Риме можно упомянуть лишь вкратце, поскольку оно имеет большее значение для истории религии в Риме, чем для истории римской религии. В 204 году до н. э., в соответствии с сивиллиным оракулом, который ранее пророчествовал, что только присутствие этого божества может изгнать врага из Италии, священный камень, изображающий богиню, прибыл в Рим из Пессина во Фригии^[205]. Аттал, царь Пергама, приобрел эту территорию и теперь, как верный друг Рима, согласился на перевозку камня, который был принят в Риме с энтузиазмом возбужденным и теперь надеющимся народом^[206]. Сципион собирался отправиться со своей армией в Африку; последовал прекрасный урожай; Ганнибал был вынужден покинуть Италию на следующий год; и богиня сделала все, что от нее ожидали^[207].

Камень был положен в храме Победы на Палатине 4 апреля^[208]. Этот день стал праздником; хотя ни один римский праздник не приходится на период между календами и нонами любого месяца, это правило, очевидно, не действовало в случае с иностранным культом^[209].

Большое внимание уделялось тому, чтобы сохранить иноземный характер культа. Название праздника было греческим (Мегалесия), как заметил Цицерон^[210]; всем римлянам сенатский консилиум запретил принимать какое-либо участие в служении богине^[211]. Храм, посвященный тринадцать лет спустя, 10 апреля^[212], похоже, посещался только знатью, а обычай устраивать званые обеды 4 апреля, о котором есть много свидетельств, был присущ только высшим классам^[213], в то время как плебс ждал своих празднеств до наступающих Цереалий. Более поздние и экстравагантные проявления культа появились лишь в эпоху империи^[214].

Рассказанная Ливием история введения богини - интересный эпизод в римской истории. Она иллюстрирует далеко идущую политику сената по привлечению восточных царей, религий и оракулов на службу государству в критический момент, а также любопытную готовность римского народа поверить в действенность культов, совершенно чуждых его собственной религиозной практике. В то же время это показывает, насколько тщательно правительство тогда, как и всегда, следило за такими культами. Но долгий стресс Ганнибаловой войны оказал свое естественное влияние на итальянские народы; и менее двадцати лет спустя введение вакхических оргий заставило сенат напрячь все нервы, чтобы противостоять серьезной опасности для национальной религии и морали.

XVII Kal. Mai. (15 апреля). НП.

FORD[ICIDIA]^[215]. (CAER. MAFF. VAT. PRAEN.)

Это, несомненно, один из древнейших жертвенных обрядов в римской религии. Он заключался в заклании беременных коров (*hordae* или *fordae*), одной в Капитолии и по одной в каждой из тридцати *курий*^[216]; то есть по одной для государства и остальных для каждого из его древних подразделений. Это был первый праздник *курий*; второй, *Форнакалия*, будет рассмотрен под 17 февраля. Коров приносили в жертву, как согласны все авторитеты, Теллусу^[217], который, как мы увидим, может быть индигитацией той же земной силы, которую представляли Церера, Бона Деа, Деа Диа и другие женские божества. Нерожденные тельцы вырывались служителями *virgo vestalis maxima* из чрева матери и сжигались^[218], а их пепел хранился весталками для использования на парилии несколько дней спустя^[219]. Это была первая церемония в году, в которой весталки принимали активное участие, и первая из целой серии действий, связанных с плодами земли, их ростом, созреванием и сбором урожая. Цель сожжения нерожденных телят, по-видимому, заключалась в том, чтобы обеспечить плодородие кукурузы, растущей сейчас в чреве матери-земли, которой приносилась жертва^[220].

Различные авторы отмечали множество подобных жертвоприношений; здесь можно упомянуть одно, описанное сэром Джоном Барроу, британским послом в Китае в 1804 году. На весеннем празднике в храме Земли несли огромное фарфоровое изображение коровы, которое затем разбили на куски, а изнутри достали несколько маленьких коров и раздали их людям в качестве залога хорошего сезона^[221]. Это следует рассматривать как пережиток обряда, который, несомненно, первоначально был такого же рода, как и римский.

iii Id. Apr. (April 11). N.

В этот день^[222] оракул великого храма Фортуны Примигении в Праенесте был открыт для сторонников, как мы узнаем из фрагмента Праенестинских Фастий. Хотя этот день не является римским праздником, он заслуживает внимания, поскольку этот оракул был, безусловно, самым известным в Италии. Культ Фортуны будет рассмотрен в разделах 25 июня и 13 сентября. Неизвестно, был ли оракул открыт только в эти дни; см. R. Peter в *Myth. Lex. s. v. Fortuna*, 1545.

xiii Kal. Mai. (19 апреля). НП.

CER[IALIA]. (CAER. MAFF. PRAEN. ESQ.)

CERERI LIBERO (LIBERAE) ESQ.

Примечание: Все дни с 12-го по 19-й отмечены как *ludi*, *ludi Cer.* или *ludi Ceriales*, в Tusc. Maff. Praen. Vat., взятые вместе: *loid. Cereri* в Esq., где сохранилось только 18-е: *loedi C* в Caer. У Филокалуса *Cerealici s. m. (circenses missus)* xxiv 12-го и 19-го.

Происхождение *ludi Cereales*, правильно названных так, не может быть доказано ранее Второй Пунической войны. Игры впервые появляются как полностью установленные в 202 г. до н. э.^[223] Но из того факта, что 19 апреля отмечено в календарях крупными буквами, мы можем сделать вывод, как и Моммзен^[224], что праздник в честь Цереры существовал еще в период монархии. Поэтому возникает вопрос, была ли эта древняя Церера исконно итальянским божеством или греческой Деметрой, впоследствии известной римлянам как Церера.

То, что существовало такое италийское божество, почти не вызывает сомнений благодаря самому имени, которое все авторитеты сходятся в том, что оно связано с *cerus* = *genius*, а также с *cerfus* и *cerfia* из великой надписи Игувиума^[225]. Глагольная форма, по-видимому, явно означает *creare*^[226]; и таким образом, как ни странно, мы действительно получаем определенную помощь от этимологии и можем с уверенностью видеть в самой ранней Церере, если вспомнить ее отождествление с греческой богиней земли и ее плодов, божество, возглавляющее или представляющее генеративные силы природы. Однако мы не можем быть уверены, было ли это божество первоначально только женского рода или также мужского, как предполагает Арнобий^[227]. Судя по появлению таких форм, как процитированные выше, вполне вероятно, как и в случае с Палесом, Либером и другими, что этот нумен был обоего пола или неопределенного пола. Первобытные италийцы так стремились уловить слух своих божеств, не допуская ошибок в ритуале обращения к ним, что существовала явная тенденция избегать слишком четкого обозначения их пола; и такие фразы, как "*sive mas sive femina*", "*si deus si dea*", знакомы всем изучающим римскую религию^[228].

Таким образом, мы можем быть уверены, что древнейшая Церера не была просто импортирована из Греции. Любопытно, однако, что Церера не встречается именно там, где мы ожидали бы ее найти, а именно в ритуале *Fratres Arvales*^[229]. Однако именно этот факт может пролить дополнительный свет на примитивную природу Цереры. Центральной фигурой арвальского ритуала была безымянная Деа Диа; и в ритуале, полностью связанном с плодами земли, мы можем вполне объяснить отсутствие Цереры, предположив, что она там представлена Деа Диа - фактически, что эти две фигуры идентичны^[230]. Никого из тех, кто знаком с италийскими представлениями о богах, это не удивит. Это, несомненно, более разумная гипотеза, чем гипотеза Бирта, который считает, что старое название семян и хлеба (т. е. Церера) было перенесено на греческое божество, раздающее семена и хлеб, когда оно было введено в Риме^[231]. На самом деле, в арвальском ритуале отсутствует только имя Цереры, а не сам нумен; и это не так удивительно, если мы предположим, что имена, данные ранними римлянами сверхъестественным силам, были не фиксированными, а изменчивыми, не представляющими собой четко очерченные личности; другими словами, их религия была скорее пандемонической, чем политеистической, хотя и имела тенденцию легко поддаваться влиянию политеизма. Таким образом, мы можем согласиться с Преллером^[232], что Церера, Теллус, а также, возможно, Опс и Акка Ларентия - это различные имена и аспекты нумена, который братья Арваль называли Деа Диа. В то же время мы не можем полностью объяснить, почему имя Цереры было выбрано среди них для представления греческой Деметры. Однако на этот вопрос можно пролить свет, изучив раннюю историю культа Цереры.

Первый храм Цереры был основан, согласно традиции, в результате голода в 496 году до н.э., в соответствии с сивиллиным оракулом^[233]. Он находился у подножия Авентина, у Цирка Максимуса^[234], и был посвящен 19 апреля 493 года Церере, Либеру и Либере, представлявшим Деметру, Диониса, и Персефону.^[235] Таким образом, с самого начала систематизированный культ Цереры в городе был не римским, а греческим. Сам храм был украшен в греческом стиле, а не в этруском, как обычно в этот период^[236]. Как все это можно объяснить?

Прежде всего, отметим, что с самого основания храма он самым тесным образом связан с плебсом. Год его посвящения - это год первого отделения плебса и учреждения трибунов и плебейских эдилов^[237]. Эти два события связаны с неоднократно упоминавшимся фактом, что любой, кто нарушал *святость* трибуна, должен был быть приговорен к *казни sacer*

Cereri^[238] ; нам также говорят, что штрафы, наложенные трибунами, были потрачены на этот храм^[239] . Он находился под опекой плебейских эдилов и был для них тем же, чем храм Сатурна был для квесторов^[240] . Он находился в плебейском квартале и у подножия Авентина, который в 456 году до н. э., как говорят, стал собственностью плебеев^[241] .

Теперь вряд ли можно сомневаться в том, что выбор Цереры (вместе с ее собратьями *по триаде*) в качестве богини, чей храм должен был стать центром плебейской общины, имел какое-то определенное значение. Этот смысл следует искать в традициях голода и бедствий, о которых мы читаем сразу после изгнания Тарквиния. Эти предания часто отбрасывались как недостоверные^[242] , и действительно могут быть таковыми в отношении деталей; но есть некоторые основания считать, что они имели под собой фактическую основу, если только мы можем принять другую традицию об основании храма и его связи с плебеями. Вполне вероятно, что при Тарквинии население увеличилось за счет "чужаков", занятых на его великих стройках. Под давлением нападения врагов и внезапной аристократической реакции это население, как мы можем предположить, было брошено на произвол судьбы, лишено *смысла существования* и голодало^[243] ; в конце концов оно спаслось путем сецессии, в результате которой были учреждены свои должностные лица, трибуны и эдилы, последним из которых, по некоторым данным, было поручено заботиться о поставках кукурузы^[244] .

Как заботились о запасах кукурузы, мы не можем сказать наверняка; но здесь снова есть традиция, которая любопытно вписывается в то, что мы знаем о храме и его поклонении, хотя она и была отвергнута излишней изобретательностью современной немецкой критики. Ливий рассказывает, что в 492 г. до н. э., в год после посвящения храма, из Этрурии, Кумы и Сицилии привезли кукурузу, чтобы облегчить голод^[245] . Мы не обязаны верить в закупку кукурузы в Сиракузах в столь ранний период, хотя это и не исключено; но если мы вспомним, что украшения и ритуал храма были греческими, то получим необычное подтверждение традиции *в общих чертах*, которое не было достаточно замечено. Если храм был основан в 493 году, подчинялся плебейским чиновникам и был тесно связан с плебеями, если его обряды и украшения с самого начала были греческими, мы не можем позволить себе отбросить традицию, рассказывающую о торговых связях с греческими городами, целью которых было облегчение голодающего плебейского населения.

И, конечно, нет ничего странного в предположении, что греческое влияние укрепилось не столько среди патрициев, имевших свой собственный религиозный доспех, сколько среди плебеев, не имевших доли в сакре своих ставленников, и среди этрусской династии, которая благоволила к плебеям^[246] . Мы не решаемся согласиться с любопытным утверждением Моммзена, что купцами того времени были не кто иные, как крупные патрицианские землевладельцы^[247] ; мы скорее можем предположить, что это были более могущественные плебеи, неспособные владеть большими участками общественных земель, которые обратили свое внимание на торговлю и вступили в контакт с греками Италии и Сицилии. Расположение плебейского квартала вдоль берега Тибра и рядом с местом, где всегда находились набережные Рима, возможно, указывает в том же направлении^[248] .

Вернемся к Цереалиям 19 апреля. Нам еще предстоит обратить внимание на реликвию, по-видимому, подлинной итальянской античности, которая сохранилась в ней вплоть до времен Овидия и может быть воспринята как доказательство того, что существовал настоящий римский субстрат, на который был наложен более поздний греческий ритуал.

Каждого, кто прочтет рассказ Овидия о Цереалиях, поразит его утверждение, что 19-го числа было принято прикреплять горящие марки к хвостам лисиц и выпускать их на волю, чтобы они бегали в Цирке Максимуса^[249] :

Cur igitur missae vinctis ardentia taedis

Terga ferant volpes, causa docenda mihi est.

Для объяснения этого обычая он рассказывает очаровательную историю, которую узнал от одного старика из Карсеолы, аэкийского города, где он искал информацию во время написания "*Фастов*". Мальчик двенадцати лет поймал лисицу, которая нанесла ущерб ферме, и связал ее соломой и сеном. Все это он поджег, но лиса сбежала и сожгла посевы. Отсюда закон в Карсеоли, запрещающий что-то о лисах, что искажения в MSS. затушевывали для нас^[250] . Затем он заключает:

Utque luat poenas gens haec, Cerialibus ardet;

Quoque modo segetes perdidit, ipsa perit.

Нам, конечно, напоминают о Самсоне, сжигающем кукурузу филистимлян^[251] ; и вполне вероятно, что в каждом случае эта история - миф, объясняющий какую-то старую практику, подобную той, которую Овидий описывает в Риме. Но что означала эта практика, понять не так-то просто. У Преллера есть готовое объяснение^[252] ; это было "sinbildliche Erinnerung" *робиги* (т. е. "рыжей лисы"), которую следовало бояться и охранять от нее в это время года. Маннхардт думает скорее о кукурузных лисах или кукурузных духах Франции и Германии, о которых он приводит множество примеров^[253] . Если лисы были кукурузными духами, то не совсем понятно, зачем прикреплять к их хвостам клейма^[254] . Насколько я могу судить, никакой точно параллельной практики не существует, и лиса больше не появляется в древних итальянских или греческих народных сказках. Все, что можно сказать, это то, что хвост лисы, похоже, был объектом интереса и, возможно, обладал некоторой оплодотворяющей силой^[255] , а также имел какое-то любопытное отношение к колосьям кукурузы. Профессор Губернатис считает, что этот хвост был фаллическим символом^[256] . Мы не обязаны принимать его объяснение, но мы можем быть благодарны ему за современную итальянскую народную сказку из региона Ливорно и Мареммы, в которой лису отпугивают куры, несущие в клюве по колосьев проса; лисе говорят, что все эти колосья - лисьи хвосты, и она убегает за ними.

Здесь мы должны оставить эту загадку^[257] ; но кто захочет прочитать строки Овидия о его путешествии в родную пелигнийскую страну, о том, как он поселился в знакомой ночлежке...

Hospitis antiqui solitas intravimus aedes,

и услышанных им там сказках - в том числе о лисе - они окажутся более достойными прочтения, чем большая часть "*Фастов*".

xi Kal. Mai. (21 апреля). NP.^[258]

PAR[ILIA]. (CAER. MAFF. PRAEN.).

ROMA COND[ITA] FERIAE CORONATIS OM[NIBUS]. (CAER.)

N[ATALIS] URBIS. CIRCENSES MISSUS XXIV. (PHILOC.)

[Заметка в Praen. безнадежно изуродована, за исключением слов IGNES и PRINCIPIO AN[NI PASTORICI][²⁵⁹ ?]].

Парилия^[260], одновременно один из самых древних и хорошо засвидетельствованных праздников всего года, в то же время тот, чьи особенности были наиболее четко объяснены исследованиями параллелей среди других рас.

Прежде всего следует отметить, что праздник был одновременно общественным и частным, городским и деревенским^[261]. Овидий четко различает эти два вида праздника; в строках 721-734 речь идет о городском празднике, в строках 735-782 - о деревенском. Последующие объяснения касаются обоих. Палес, божество (по-видимому, как мужского, так и женского рода^[262]), чье имя носит праздник, был, как и Фавн, обычным божеством пастбищных земель Италии. Варро говорит, что в честь Палеса был назван Палатий в Реате, в самом сердце Сабинской возвышенности^[263]; и хотя это не так уж много значит, характер Парилии и тот факт, что Палес называется *rusticola*, *pastoricia*, *silvicola* и т. д., достаточны, чтобы показать первоначальный негородской характер божества. Он (или она) был пастушеским божеством самого простого типа и сохранился в Риме как не более чем имя^[264] с древнейших времен, когда самые первые захватчики перегоняли свой скот через Сабинские горы. Таким образом, перед нами наглядный пример обряда, который изначально был деревенским и сохранился в таком виде, в то время как в большом городе сохранялась его локальная форма, овеянная легендами и, возможно, измененная в некоторых ритуальных моментах. Мы рассмотрим сначала деревенскую форму.

Здесь мы можем выделить в рассказе Овидия^[265] следующие ритуальные действия.

1. Овечий двор^[266] был украшен зелеными ветвями, а на воротах висел большой венок:

Frondibus et fixis decorentur ovilia ramis,

Et tegat ornatas longa corona fores.

С этим Маннхардт^[267] метко сравнивает аналогичные сопутствия летних костров в Северной Германии, Шотландии и Англии. В Шотландии, например, перед тем как разжечь костры в канун середины лета, дома украшали листвой, принесенной из леса^[268]. Обычай украшать дома в особые времена года - на майские праздники, в середине лета, во время сбора урожая и на Рождество - даже сейчас, за исключением середины лета, является повсеместным и, вероятно, происходит от этих первобытных обрядов, с помощью которых наши предки пытались каким-то таинственным образом повлиять на работу сил растительности.

2. При первых проблесках рассвета пастух очищал овец. Для этого окропляли и подметали пастбище; затем разводили костер из кучи соломы, оливковых веток и лавра, чтобы треск его давал добрые предзнаменования, и через него, видимо, прыгали пастухи, а отары перегоняли^[269]. Разумеется, у нас есть многочисленные параллели со всех частей света. Также использовалась горящая сера:

Caerulei fiant vivo de sulfure fumi

Tactaque fumanti sulfure balet ovis^[270].

3. После этого пастух принес подношения Палесу, которому, возможно, на хозяйственном дворе было сделано грубое изображение из дерева^[271]; среди них были корзины с просом и лепешками из него же, ведра с молоком и другие продукты соответствующего вида.

Последовавшую за этим трапезу пастух, по-видимому, разделял с Палесом^[272]. Затем он молится божеству, чтобы оно отвратило все зло от него самого и его стада; будь то он или они, невольно вторгшиеся на священную землю и заставившие нимф или фавнов скрыться от людских глаз; или потревожившие священные фонтаны, или использовавшие ветви священного дерева в мирских целях. В этих прошениях наиболее ярко проявляется подлинный дух итальянской религии - благоговение перед неизвестным, страх невольно совершить поступок, который может навлечь на вас гнев, - несмотря на греческие штрихи и имена, которые были введены. Затем он переходит к своей главной цели^[273]:

Pelle procul morbos: valeant hominesque gregesque,

Et valeant vigiles, provida turba, canes.

Absit iniqua fames. Herbae frondesque supersint,

Quaeque lavent artus, quaeque bibantur, aquae.

Ubera plena premam: referat mihi caseus aera,

Dentque viam liquido vimina rara sero.

Sitque salax aries, conceptaque semina coniunx

Reddat, et in stabulo multa sit agna meo.

Lanaque proveniat nullas laesura puellas,

Mollis et ad teneras quamlibet apta manus.

Quae precor eveniant: et nos faciamus ad annum

Pastorum dominae grandia liba Pali.

Эту молитву нужно произнести четыре раза^[274], при этом пастух смотрит на восток и смачивает руки утренней росой^[275]. Пост, святая вода и молитва по существу, хотя теперь и обращенная к Деве Марии, перешли к католическому пастуху Кампаньи.

4. Затем приносят чашу, деревянную старинную чашу, очевидно,^[276] из которой пьют молоко и пурпурную *салу*, то есть подогретое вино, пока пьющий не почувствует влияние паров, и, когда он хорошо настроится, он может перепрыгнуть через горящие кучи:

Moxque per arduas stipulae crepitantis acervos

Traiciat celeri strenua membra pede^[277].

В основных чертах Парилия урбов праздновалась примерно так же; но этот день считался днем рождения Рима, и, несомненно, поэтому он попал под влияние жреческой организации^[278]. Он связан с двумя другими очень древними праздниками: Фордиция и "октябрьского коня". Кровь, вытекавшая из головы коня, приносимого в жертву в октябрьские иды, хранилась весталками в *Penus Vestae* и смешивалась с пеплом нерожденных телят, сжигаемых в Фордикидии; эту смесь, похоже, бросали на кучи горящей бобовой соломы, чтобы она дымилась, а над дымом и пламенем прыгали мужчины и женщины на Палатинском холме^[279]. Целью было, конечно, очищение; Овидий называет кровь, пепел и солому *februa casta*, то есть священными средствами очищения, и добавляет в намеке, что их хранили весталки:

Vesta dabit: Vestae munere *purus* eris.

Овидий сам принимал участие в этом обряде; он принес *суфимен* и трижды прыгнул через пламя, окропив руки росой с лавровой ветви. Считалось ли, что *фебруа* по отдельности имели какое-то особое значение или силу, сказать сложно. Маннхардт, считавший "октябрьскую лошадь" демоном кукурузы, полагал, что сжигание ее крови символизирует возобновление жизни весной, а пепел, брошенный в огонь, означает безопасное прохождение растущих посевов через летний зной^[280]; но в этом вопросе столь рассудительный писатель, естественно, не склонен к догматизму. Однако мы можем быть совершенно уверены, что очищение должно было нести в себе защиту от злых влияний как для человека, так и для животных, а также способствовать росту растительности. Теория Маннхардта, принятая г-ном Фрейзером, о том, что весь класс церемоний, к которому явно принадлежит *Parilia*, то есть пасхальные и летние костры и костры нужды в центральной и северной Европе, может быть лучше всего объяснен как талисманы для получения солнечного света,^[281] имеет много аргументов в пользу этого, но, похоже, не находит особой поддержки в римском обряде.

В заключение можно отметить, что подобный обычай, возможно, связанный с культом солнца,^[282] имел место недалеко от Рима, на горе Соракте; в какое время года, мы не знаем. На этом холме совершалось поклонение Аполлону Сорану,^[283] местному божеству, к которому была прикреплена своего рода гильдия поклонников, называвшихся *Hirpi Sorani*, или волки Сорана;^[284] и о них мы можем догадаться, исходя из легенды об их происхождении, что для предотвращения моровой язвы и т. д. они одевались или вели себя как волки.^[285] Также в определенный день, возможно, летнего солнцестояния, эти хирпи пробегали сквозь пламя, "*super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur*" и по этой причине были освобождены *senatus consultum* от любой военной или другой службы. Поразительную параллель с этой последней особенностью приводит Маннхардт из Майсура, где харавара - это деградировавшие брамины, которые выступают в роли жрецов во время сбора урожая и зарабатывают на жизнь тем, что бегают через пламя без вреда для здоровья с голыми подошвами: но в этом случае, кажется, нет никакого представления о животных. Маннхардт пытается объяснить хирпи как драматические изображения кукурузного волка или духа растительности.^[287] С другой стороны, можно рассматривать их как пережитки первоначального клана, который поклонялся волку как тотему^[288]; эту точку зрения принимает г-н Ланг^[289], который сравнивает *медведиц-девиц* Артемиды в Брауроне в Аттике. Но последнее слово еще предстоит сказать об этих непонятных анималистических обрядах.

ix Kal. Mai. (23 апреля). FP (CAER.) NP (MAFF.) F (PRAEN.)^[290]

VEIN[ALIA] (CAER.) VIN[ALIA] (MAFF. PRAEN. ESQ.)

Praen. имеет изуродованную ноту, начинающуюся IO[VI], и заканчивающуюся [CUM LATINI BELLO PREME]RENTUR A RUTULIS, QUIA MEZENTIUS REX ETRUS[CO]RUM PACISCEBATUR, SI SUBSIDIO VENISSET, OMNIUM ANNORUM VINI FRUCTUM. (Ср. Festus, 65 и 374, где говорится о возлияниях Юпитеру всего нового вина).

VENERI (CAER.)

[V]EBERI ERUC. [EXTR]A PORTAM COLLIN[AM]. (ARV.)

Этот день обычно называли *Vinalia Priora*, в отличие от *Vinalia Rustica* 19 августа. Оба дня считались священными для Венеры^[291]; более ранний, согласно Овидию, был днем основания храма Венеры Эрицины, с которым он связал легенду об Энее и Мезенции. Но

поскольку и Варро, и Веррий согласны, что эти дни были священными не для Венеры, а для Юпитера^[292], мы можем оставить эту легенду в покое и довольствоваться вопросом, как Венера оказалась в этой связи.

Наиболее вероятное предположение состоит в том, что этот день, как предполагает Овидий, был *dies natalis* одного из храмов Венеры^[293], Виналии также стали считаться священными для богини. Датой его основания считается 181 год до н. э., как раз в то время, когда в Рим вводилось множество новых культов, особенно греческих^[294]. Сицилийская Афродита под именем Венеры, похоже, сразу же стала популярной благодаря своим *греческим ritus* и *lascivia maior*^[295]; а более древняя связь праздника с Юпитером имела тенденцию к исчезновению. Однако следует отметить, что день *Vinalia Rustica* в августе был также *dies natalis* одного, если не двух других храмов Венеры^[296], и один из них был уже в 293 году до нашей эры. Таким образом, мы вряд ли сможем избежать вывода о том, что даже в ранние времена в народном сознании существовала некая связь между богиней и вином. Объяснение, возможно, следует искать в том, что Венера была божеством садов, а значит, несомненно, и виноградников^[297]. Интересная надпись из Помпеи подтверждает это и свидетельствует о связи Венеры с вином и садами, поскольку она написана на кувшине для вина^[298]:

PRESTA MI SINCERU[M] ITA TE AMET QUE

CUSTODIT ORTU[M] VENUS.

Таким образом, Виналия, как в апреле, так и в августе, действительно и изначально была священна для Юпитера. Легендарное объяснение дает Овидий в 11. 877-900. Каким бы ни было истинное объяснение, факт можно проиллюстрировать с помощью ритуала; ведь именно *Flamen Dialis*^[299] "*vindemiam auspicatus est*", то есть после жертвоприношения срывал первый виноград. Сомнения в том, имело ли место это *auspicatio* в одну из Виналий, действительно, есть, поскольку даже 19 августа вряд ли подходит для церемонии, которую описывает Варро^[300]; но того факта, что оно было совершено жрецом Юпитера, достаточно для нашей цели.

В этот день, 23 апреля, мы можем предположить, что именно в него впервые были открыты винные шкуры и совершены возлияния из них Юпитеру. Вероятно, это и есть те возлияния, о которых Плутарх^[301] спрашивает: "Почему на *Veneralia* (т. е. Виналии) льют много вина из храма Венеры? Те же возлияния засвидетельствованы Веррием: "*Vinalia diem festum habebant quo die vinum novum Iovi libabant*". После возлияния вино дегустировали, как мы узнаем из Плиния^[303]; и кажется вероятным, что оно было привезено из страны в Рим для этой цели всего за несколько дней до этого. Варро сохранил интересное объявление, которое он видел на виноградниках в Тускулуме: "*In Tusculanis hortis (MSS. sortis) est scriptum: 'Vinum novum ne vehatur in urbem ante quam vinalia kalentur'*"; то есть виноделов предупреждали, что новое вино нельзя ввозить в город до провозглашения виналий на Нонах. Следует, однако, добавить, что это уведомление могло относиться к виналиям в августе; ведь Веррий, если верить Паулюсу^[305], называет 19 августа днем, когда вино можно было ввозить в Рим. Возможно, Паулюс ошибается и путает две *Vinalia*^[306]; но в таком случае мы остаемся в неведении относительно того, что делалось на *Vinalia Rustica*, если только мы не объясним это как обряд, призванный защитить будущий виноград от вредоносных влияний. На это, по-видимому, указывает Плиний (*H. N.* 18. 284), где он относит этот

августовский праздник к робигалиям и флоралиям^[307], и далее цитирует Варро, чтобы доказать, что его целью было умиротворение бурь (т. е. ожидаемых в сентябре).

Что касается связи виноградарства с Юпитером, то следует заметить, что об этом боге говорится не как о Юпитере Либере, а просто о Юпитере; и хотя виноградная лоза, несомненно, была завезена в Италию из Греции, мы не должны предполагать, что Дионис, пришедший вместе с ней, с самого начала был связан с Юпитером или отождествлялся с ним. Дар вина, естественно, мог быть приписан великому богу воздуха, света и тепла; Flamen Dialis, который "vindemiam auspicatus est", не был жрецом Юпитера Либера; и этиологическая легенда, в которой латиняне избегают необходимости отдавать свои первые плоды этрусскому тирану Мезенцию, посвящая их Юпитеру, указывает на кого-то другого, кроме божества-покровителя Лациума.^[308]

VII Kal. Mai. (25 апреля). НП.

[ROB]IGALIA. (CAER. ESQ. MAFF. PRAEN.)

Заметка в Праене: FERIAE ROBIGO VIA CLAUDIA AD MILLIARIUM V NE ROBIGO FRUMENTIS NOCEAT. SACRIFICIUM ET LUDI CURSORIBUS MAIORIBUS MINORIBUSQUE FIUNT. FESTUS EST PUERORUM LENONIORUM, QUIA PROXIMUS SUPERIOR MERETRICUM EST.

Робиго означает красную ржавчину или милдью, которая поражает зерновые, когда колос только начинает формироваться^[309], и которая лучше известна и более страшна на континенте, чем у нас. Эта разрушительная болезнь вызывается не солнечным теплом, как рассказывает Плиний^[310], как считали некоторые итальянцы, а сыростью, действующей в сочетании с определенной высотой температуры, как объясняет это сам Плиний.

Робигус^[311] - дух, действующий в плесени; предполагается, что он был формой или индигитацией Марса^[312], поскольку Тертуллиан говорит нам, что "Marti et Robigini Numa ludos instituit". Это вполне согласуется со всем, что мы знаем о Марсе из поклонения земледельцам, которого призывают для предотвращения зла просто потому, что он может быть его создателем^[314]. Та же черта прослеживается и в поклонении Аполлону, который на Родосе носил культовое имя ἔρῳθ(ι)βιος^[315], или Аполлон засорения, а в других местах он - Аполлон Сминтей, то есть сила, которая может принести, а также предотвратить вредителя - полевых мышей.

У Робигуса была своя роща у пятой вехи на виа Клодия; и Овидий в красивых стихах рассказывает, как, возвращаясь из Номентума (несомненно, через свои сады, которые находились на пересечении виа Клодия с виа Фламиния у Мильвийского моста^[316]), он встретил Flamen Quirinalis с экстазом из собаки и овцы для подношения богу^[317]. Он присоединился к процессии, которая, очевидно, была для него чем-то совершенно новым, и стал свидетелем церемонии, заметив *meri patera, turis acerra* и грубую льняную салфетку^[318], по правую руку от жреца. Он прочел молитву, которую услышал и которая не похожа на ту, что Катон советует земледельцу обратиться к Марсу при люстрации хозяйства^[319]:

Aspera Robigo, parcas Cerialibus herbis,

Et tremat in summa leve cacumen humo.

Tu sata sideribus caeli nutrita secundi

Crescere, dum fiant falcibus apta, sinas.

Parce, precor, scabrasque manus a messibus aufer,

Neve noce cultis: posse nocere sat est, &c.

Затем Овидий спрашивает у фламена, почему в жертву была принесена собака - Нова *Виктима*, и получает ответ, что опасная звезда Собака находится в восходящем положении^[320] :

Est Canis, Icarium dicunt, quo sidere moto

Tosta sitit tellus, praecipiturque seges.

Pro cane sidereo canis hic imponitur arae,

Et quare pereat, nil nisi nomen habet.

Однако в этом и он, и священник, конечно, ошиблись. Сириус не восходит, а исчезает 25 апреля на закате; и почти наверняка жертвоприношение собаки не имело никакого отношения к этой звезде. Подлинный смысл выбора жертвы был неизвестен и жрецу, и поэту: но современные исследования предприняли разумную попытку восстановить его^[321] .

Нам рассказывают^[322] о жертвоприношении красноватых сосущих сыновей и о предсказаниях по их *экстазам*, которые, должно быть, были тесно связаны с робигалией, если не отождествлялись с ней (по крайней мере, в более поздние времена). Изначально он проводился не в определенный день, о чем свидетельствует выдержка из *commentarii pontificum*, цитируемая Плинием^[323] ; но вполне возможно, что для удобства, поскольку религия урбов все больше и больше отрывалась от сельского хозяйства, в котором она зародилась, дата была установлена на 25 апреля - обряды робигалий были того же рода, и дата была подходящей. Сыновья были красными или красноватыми; из слов Феста, цитирующего Атея Капито, мы узнаем, что этот цвет должен был напоминать цвет созревшей кукурузы: "*Rufae canes immolabantur, ut fruges flavescerent ad maturitatem perducerentur*" (р. 285). Естественно, мы должны были бы ожидать, что румяный цвет напоминал красную плесень, как объясняет Маннхардт^[324] ; но мы не знаем наверняка, что эти щенки были предложены Робигусу. В любом случае, однако, мы можем видеть в них животное, изображающее кукурузу, а в обряде - часть "симпатической магии", целью которой было довести кукурузу до золотого совершенства, или отвадить робигуса, или и то и другое. Если бы мы знали больше о приношении собаки в роще Робигуса, мы могли бы обнаружить, что оно тоже, если не идентично *аугуриуму*, имело схожие намерения.

Красная плесень временами была таким страшным бичом, что Робигалия в раннем Риме, когда население жило за счет кукурузы, выращиваемой вблизи города, должна была быть праздником с очень реальным значением. Но впоследствии он померк и уступил место расам, упомянутым в примечании к Пренестинскому календарю^[326] , а при поздней империи - христианскому *litanía maior*, первоначальной целью которого также была сохранность посевов^[327] . В настоящее время 25-е число является днем святого Марка.

iv Kal. Mai. (28 апреля). NP.

LOEDI FLORÆ (CAER.) LUDI FLORÆ. (MAFF. PRAEN.)

v Non. Mai. (3 мая). C.

FLORAE (VEN.).

В промежуточные дни также были ludi (C. I. L. 317).

Заметка в Praen. (28 апреля): EODEM DIE AEDIS FLORAE, QUAE REBUS FLORESCENDIS PRAEEST, DEDICATA EST PROPTER STERILITATEM FRUGUM.

Этот праздник был не очень древним и не отмечен в календарях теми большими буквами, которые, как считается, указывают на чрезвычайную древность^[328]. Его история выглядит следующим образом: в 238 году до н. э. в связи с неурожаем были прочитаны Сивиллины книги, и плебейские эдилы впервые провели игры в честь Флоры^[329]; также ей был посвящен храм *ad circum maximum* 28 апреля того же года^[330]. Кажется, что существует определенная связь между рассказами об учреждении Флоралий и Цериалий. В каждом случае предполагаемой причиной было голод; расположение храма Флоры рядом с храмом Цереры: основание его плебейскими магистратами, в данном случае двумя Публициями^[331], которые, будучи эдилами, могли тратить на эти цели часть штрафов, взимаемых с неплательщиков *ager publicus*^[332]; и грубый характер игр, как их описывает Овидий, все это, кажется, показывает, что основание было плебейским, как и у Цериалии^[333].

Однако, возможно, что-то подобное *ludi* происходило и до этой даты и в то же время года, но не носило регулярного или публичного характера. Флора, несомненно, была древнеиталийским божеством^[334], вероятно, тесно связанным с Церерой и Венерой. Существовал очень древний *Flamen Floralis*^[335]; и Флора является одним из божеств, которым *Fratres Arvales*^[336] предлагали *피아кулы* - список, начинающийся с Януса и заканчивающийся Вестой. Несомненно, культ Флоры существовал в Риме задолго до основания храма и игр в 238 году; и хотя его характер мог измениться под влиянием сивиллиных книг, мы можем получить некоторые сведения о его первоначальной тенденции.

Из рассказа Овидия и других намеков мы узнаем: 1.

1. Что непристойности давали волю^[337], во всяком случае, в первоначальный день *ludi* (28 апреля), который в более поздние времена был продлен до 3 мая. Нумен Флоры, говорит Овидий, не был строгим. Пьянство было в порядке вещей, и за этим последовали обычные результаты:

Ebrius ad durum formosae limen amicae

Cantat: habent unctae mollia sarta comae.

Проститутки Рима отмечали этот день как свой праздник, так же как и Виналии 23-го числа; и если верить истории, рассказанной Валерием Максимом^[338], Катон Младший удалился из театра, чтобы не видеть, как мимы раздеваются, хотя он и не вмешивался в этот обычай. О самой Флоре, как и об Акке Ларенции, поздние авторы говорили, что она была блудницей, чьи доходы позволяли ей оставлять деньги для *ludi*^[339]. Эти черты праздника, несомненно, развились под влиянием роскоши в большом городе и стали еще более предосудительными при империи^[340]. Но трудно поверить, что подобные обычаи могли бы развиваться так, как они развивались в это конкретное время года, если бы не существовало каких-то предшествующих обычаев подобного рода, существовавших до того, как *ludi* были регулярно учреждены.

2. К последним дням *ludi* относится еще один любопытный обычай, который стал достаточно распространенным при империи^[341], но, возможно, имел происхождение в культе Флоры. В эти дни в *Circus Maximus* выпускали на волю зайцев и коз. Овидий спрашивает Флору:

Cur tibi pro Libycis clauduntur rete^[342] *leae*nis

Imbelles capreae sollicitusque lepus?

и получает ответ:

Non sibi, respondit, silvas cecidisse, sed hortos

Arvaque pugnaci non adeunda ferae.

Если принять этот ответ, по крайней мере, как подходящий, то к нему можно добавить размышления о том, что зайцы и козы - плодовые животные, а также о том, что они граммоядны. Флора как богиня плодородия и цветения не могла иметь ничего общего со свирепыми плотоядными. Но мы также вспоминаем лисиц, которых выпускали на волю в цирке в Сериале^[343], и можем увидеть в этих зверях, как и в лисицах, животных, представляющих дух плодородия.

3. Другой обычай, возможно, имеет такое же значение. Из отрывка Персия мы узнаем, что в цирке среди людей были разбросаны ветиверы, бобы и люпины^[344]. Комментаторы объясняют это тем, что они были брошены просто для того, чтобы их можно было найти в качестве пищи; и мы знаем, что в подобных случаях, во всяком случае, в более позднее время, бросались и другие предметы, помимо съестных^[345]. Но заметно, что среди этих предметов были медали с непристойными изображениями на них; и если сложить два и два вместе, то небезосновательно предположить, что первоначальный обычай имел значение, связанное с плодоношением. Доктор Маннхардт^[346] собрал очень большое количество примеров практики посыпания и бросания всех видов зерна, включая рис, горох, бобы и т. д., из всех частей света, в брачном обряде и при рождении детей; достаточно, чтобы доказать, что этот обычай символизирует плодородие. Принимая во внимание время года, природу Флоры, характер апрельских обрядов в целом, а также появление женского культа Бона Деа 1 мая, то есть в один из дней Луди, мы можем предположить, что данный обычай был очень древним - намного древнее организованных игр - и имел отношение к плодородию как земли, так и самого человека^[347].

Feriae Latinae.

Здесь можно кратко рассказать о великом латинском празднике, который в исторические времена обычно проходил в апреле. Хотя он проводился не в Риме, а на Альбанской горе, он находился под непосредственным контролем римского государства и в действительности был римским праздником. Консулы, вступая в должность в мартовские иды, должны были назначать и объявлять дату его проведения^[348]; и когда в 153 году до н. э. день вступления в должность был изменен на 1 января, дата праздника, похоже, не была изменена в соответствии с этим. Консулы должны были присутствовать сами, оставляя в Риме *praefectus urbi*^[349]; или же в случае вынужденного отсутствия обоих консулов мог быть назначен диктатор *Feriarum Latinarum causa*. Только по окончании праздника они могли отправиться из Рима в свои провинции.

Таким образом, этот праздник имел огромное значение для римского государства. Но ритуал покажет, что на самом деле он должен был быть намного старше этого государства, каким мы его знаем в исторические времена; это был общий праздник древнейших латинских общин^[350], отмечавшийся на возвышенном холме, который возвышался в их среде, где обитало великое божество-покровитель их расы. В какой момент Рим стал городом, председательствующим на празднике, мы не знаем. Основание храма на холме было приписано Тарквиниям, и эта традиция, похоже, подтверждается характером обнаруженных там фундаментов, которые напоминают фундаменты Капитолийского храма^[351]. Несомненно, Тарквинии могли обновить культ или даже придать ему более широкое значение; но римское председательство, по предположению, должно быть отнесено еще дальше назад. Пожалуй,

ни один праздник, греческий или римский, не охватывает столь обширный период времени, как этот; его черты выдают его происхождение из пастушеской эпохи, и он продолжался в почти непрерывном величии до конца третьего века нашей эры, или даже позже^[352].

Известный нам ритуал выглядел следующим образом^[353]. Когда магистраты или (их заместители) всех латинских городов, принимавших участие в празднике, собирались в храме, римский консул совершал возлияние молоком, а заместители из других городов приносили овец, сыры или другие подобные подношения. Но характерным обрядом было заклание чистой белой телки, которая никогда не чувствовала ига. Это жертвоприношение входило в обязанности консула, который выступал от имени всех городов. По окончании жертвоприношения плоть жертвы делилась между всеми депутатами и съедалась ими. Не участвовать в этой общей трапезе, или таинстве, означало быть исключенным из общения с богом и латинской лигой, и желание получить положенную плоть не раз упоминается^[354]. За жертвоприношением следовало всеобщее празднество, а на ветвях деревьев подвешивали *осциллы*, или маленькие куклы, как во время Паганалий^[355]. Как обычно в Италии, малейшая оплошность в церемонии или дурное предзнаменование заставляли начинать ее заново, что иногда и происходило^[356]. Наконец, на время праздника заключалось перемирие между всеми городами, и кажется, что союз между Римом и латинянами ежегодно возобновлялся в день *Feriae*^[357].

Некоторые из ведущих характеристик италийского Юпитера будут рассмотрены далее^[358]. Но этот праздник может научить нас тому, что мы находимся здесь в присутствии древнейшей и прекраснейшей религиозной концепции латинской расы, которая ежегодно признает свое общее кровное родство и скрепляет его, принимая участие в общей трапезе священной жертвы, вступая таким образом в общение с богом, жертвой и друг с другом^[359]. Эти жертвоприношения характерны скорее для пастушеской, чем для сельскохозяйственной эпохи, и предполагают древность, которая полностью подтверждается древней утварью, раскопанной на Альбанской горе^[360]. Как отмечает Хельбиг, отсутствие упоминаний о вине доказывает, что происхождение праздника следует датировать более ранним временем, чем введение винограда в Италии. Белая жертва может быть воспоминанием о какой-то примитивной белой породе скота. Общая трапеза из плоти жертвы - пережиток той эпохи, когда скот был священным животным и никогда не убивался, кроме торжественных ежегодных случаев, когда клан возобновлял свое родство и взаимные обязательства торжественным таинством^[361].

По мере того как Рим поглощал Лаций, Юпитер Латиарис уступал место великому богу Капитолия, который стал символом позднего победоносного и императорского Рима; но бог Альбанского холма и его ежегодный праздник продолжали напоминать о ранней доле латинов в возвышении их главного города еще долго после того, как население их городов настолько поредело, что некоторые из них едва ли могли найти выжившего члена, чтобы представить их на празднике и взять свою часть жертвы^[362].

MENSIS MAIUS.

Происходило ли название этого месяца от имени божества Майя, или же первоначально оно означало только *рост* или *увеличение*, как мы могли бы ожидать от слова, образованного от

того же корня, что и *maior*, *maiestas* и т. д.? Следующий отрывок из Макробия покажет, насколько полно римские ученые отвечали на этот вопрос^[363] :

'Maium Romulus tertium posuit. De cuius nomine inter auctores lata dissensio est. Nam Fulvius Nobilior in Fastis quos in aede Herculis Musarum posuit^[364] Romulum dicit postquam populum in maiores iunioresque diuisit, ut altera pars consilio altera armis rem publicam tueretur, in honorem utriusque partis hunc Maium, sequentem Iunium mensem uocasse^[365] . Sunt qui hunc mensem ad nostros fastos a Tusculanis transisse commemorent, apud quos nunc quoque uocatur deus Maius, qui est Iuppiter, a magnitudine scilicet ac maiestate dictus^[366] . Cingius^[367] mensem nominatum putat a Maia quam Vulcani dicit uxorem, argumentoque utitur quod flamen Vulcanalis Kalendis Maiis huic deae rem diuinam facit. Sed Piso uxorem Vulcani Maiestam non Maiam dicit uocari. Contendunt alii Maiam Mercurii matrem mensi nomen dedisse, hinc maxime probantes quod hoc mense mercatores omnes Maias pariter Mercurioque sacrificant^[368] . Adfirmant quidam, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam cui mense Maio res diuina celebratur terram esse hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater Magna in sacris uocatur adsertionemque aestimationis suae etiam hinc colligunt quod sus praegnans ei mactatur, quae hostia propria est terrae. Et Mercurium ideo illi in sacris adiungi dicunt quia uox nascenti homini terrae contactu datur, scimus autem Mercurium uocis et sermonis potentem. Auctor est Cornelius Labeo huic Maias id est terrae aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat. Hanc eandem Bonam deam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari, &c."

Из этого отрывка ясно, что сами римляне не были согласны с тем, что название месяца происходит от имени божества, ни в случае с маем, ни в случае с июнем. Никто из римских ученых не сомневался, что Martius происходит от имени Марса, главного бога римской расы; но Maia была божеством, известным, очевидно, только жрецам и ученым. Если бы она была популярной, какая необходимость была бы подвергать сомнению столь очевидную этимологию? А если бы она была малоизвестной, как бы она могла дать свое имя месяцу? На самом деле март - единственный месяц, в отношении которого мы можем быть уверены, что он был назван в честь бога. Даже январь вызывает сомнения, а июнь и того больше. Естественным предположением относительно этого последнего слова было бы, что оно происходит от Юноны, тем более что в Лациуме мы находим слова Junonius и Junonalis как названия месяцев^[369] . Но если Junius произошло от Iuno, то это должно было произойти путем выпадения слога; а это в случае долгого и ударного о было бы, по крайней мере, маловероятно^[370] . Мы также не можем найти достаточной причины, почему месяц июнь должен называться в честь Юноны; во всяком случае, такой, которая объясняла бы связь Марса с начальным месяцем года. Этого достаточно, чтобы показать, что происхождение июня от Юноны должно быть сомнительным; а если так, то, безусловно, и происхождение мая от Майи. В случае с этим месяцем не только естественное значение mensis Maius хорошо подходит как следующее за mensis Aprilis, но и нет культа божества Maia, который встречается на протяжении всего месяца.

Тот, кто прочтет этот отрывок Макробия с некоторым знанием римской теологической системы, вряд ли не придет к выводу, что Maia - это всего лишь жреческое *возлияние* другому божеству, и что придуманное таким образом имя было просто взято из названия месяца, как объяснялось выше. Это божество было более известно, как предполагает Макробий, под именем Bona Dea, а ее храм посвящался в майские календы.

Трудно охарактеризовать положение месяца мая в религиозном календаре. Несомненно, в какой-то степени это был месяц очищения. В *Лемурии* дом очищали от враждебных призраков; любопытную церемонию Аргеи в иды Плутарх называет величайшим из

очищений; а в конце месяца происходила *люстрация* растущего урожая. Отметим также, что жениться в мае считалось нежелательным, как и сейчас во многих частях Европы. Сельскохозяйственные работы в этот месяц не носили ярко выраженного характера. Много работы было на оливковых дворах и виноградниках, некоторые культуры нужно было мотыжить и убирать, а сенокос, вероятно, начинался во второй половине месяца. В основном это было время несколько тревожного ожидания и подготовки к предстоящему урожаю, что вполне соответствует общему характеру религиозных обрядов.

Кал. Май. (1 мая.) F.

LAR[IBUS]. (БЕН.) Л... (ESQ.)

В этот день, согласно Овидию^[371], был воздвигнут алтарь и "parva signa", посвященные пресвитерам Лареса. Изначально они были очень древними, но во времена Овидия пришли в упадок:

Bina gemellorum *quaerebam* signa deorum,

Viribus annosae facta caduca morae^[372].

Сам Овидий, по-видимому, не видел *сигну*, хотя и искал их; несомненно, описание, которое он дает, он взял у Варро. У их ног стояла фигура собаки^[373], и, по словам Плутарха, они были одеты в собачьи шкуры. И Овидий, и Плутарх объясняли собаку как символ их стражи над городом; хотя Плутарх, следуя, как он говорит, некоторым римлянам, предпочитал думать о них скорее как о злых демонах, выискивающих и наказывающих виновных подобно собакам. Упоминание о шкурах очень любопытно, и мы вряд ли можем отделить его от других многочисленных случаев, когда изображения божеств, как известно, были одеты в шкуры жертв, принесенных им в жертву^[374]. Мы действительно можем справедливо заключить, что лары были хтоническими божествами и как таковые первоначально умиротворялись, подобно Гекате в Греции^[375], путем принесения в жертву собак. Один пример использования собаки в качестве жертвы мы уже приводили^[376]. Два других упоминаются Плутархом^[377]; в одном случае божеством был неясный Генита Мана, а в другом - неизвестный бог Луперкалий, оба из которых, по всей вероятности, принадлежат к тому же пласту италийской религиозной древности, что и лары. Следует ли идти дальше и делать вывод из использования шкур, что Ларам изначально поклонялись в виде собак^[378], - вопрос, который я должен оставить нерешенным; доказательства очень скудны. Нет никаких следов какой-либо связи с собакой в культе домашних Ларов^[379], или Compitales.

Это также традиционный день посвящения храма Бона Деа на склонах Авентина, под большой священной скалой. Он описан Овидием^[380]:

Est moles nativa loco. Res nomina fecit:

Appellant Saxum. Pars bona montis ea est.

Huic Remus institerat frustra, quo tempore fratri

Prima Palatinae signa dedistis aves.

Templa Patres illic oculos exosa viriles

Leniter acclivi constituere iugo.

Dedicat haec veteris Clausorum nominis heres,

Virgineo nullum corpore passa virum.

Livia restituit, ne non imitata maritum

Esset et ex omni parte secuta virum.

Аллюзия на Рема фиксирует место на Авентине. Дата неясна^[381]; как и предполагаемое основание Клавдием, что может быть лишь отражением истории о роли Клавдия в введении *Magna Mater Idaea* в Рим^[382]. Храм, как говорит Овидий, был восстановлен Ливией, в соответствии с политикой ее мужа, также в неизвестную дату.

От культа, связанного с этим храмом, до нас дошли определенные следы, которые также помогают нам составить некоторое смутное представление о природе божества. Следует заметить, что хотя в одном существенном аспекте, а именно в исключении людей, этот культ был похож на декабристский, он должен был существенно отличаться от него, поскольку последний происходил не в храме, а в доме магистрата *cum imperio*^[383].

1. Уход за храмом и отправление культа осуществлялись только женщинами^[384]. Существует старая история о том, что Геракл, загоняя скот Гериона, попросил воды у пещеры Какуса у женщин, празднующих праздник богини, и получил отказ, потому что шел женский праздник, и мужчинам не разрешалось пользоваться их сосудами для питья; и это привело к соответствующему исключению женщин из поклонения Гераклу^[385]. Миф, очевидно, возник на основе этой практики. Исключение мужчин указывает на земную природу Бона Деа; то же самое происходило и в поклонении афинской Деметре Фесмофоре. Земля, похоже, всегда одухотворялась как женское начало даже у диких народов^[386], и причину исключения мужчин нетрудно предположить, так же как исключение женщин из поклонения Гераклу объясняется тем, что Геракл представляет мужской принцип в древнеримской религии^[387].

2. Макробий^[388] рассказывает, что вино нельзя было приносить в храм *suo nomine*, а только под именем молока, и что ваза, в которой его несли, называлась *mellarium*, то есть ваза для меда. Для объяснения этого обычая возникла легенда, к которой мы еще вернемся: Фавн избил свою дочь Фауну (т. е. Бона Деа) миртовым прутом, потому что она не поддалась его кровосмесительной любви и не выпила вина, которое он налил ей^[389]. Это может указывать на пережиток того времени, когда пастухи не использовали вино в священных обрядах, а только молоко и мед; о таком времени рассказывает Плиний^[390], и его свидетельства подтверждаются поэтами. В любом случае молоко было бы подходящим подношением Матери-Земле, и трудно понять, почему оно должно было быть заменено вином, если только жизнь в городе и греческое влияние не изменили характер как самой Бона Деа, так и ее поклонников. По-настоящему деревенские божества предлагали молоко, например, Сильванус, Палес и Церера. Общий вывод из этого выживания состоит в том, что Бона Деа изначально была одного характера с этими божествами, но утратила свою деревенскость, когда стала частью организованного городского культа.

3. Мирт не допускался в этот храм; отсюда миф о том, что Фавн избил свою дочь миртовым прутом^[391]. Но могло ли исключение мирта само по себе привести к избиению? Доктор Маннхардт отвечает отрицательно и предполагает, что в самом культе должно было быть какое-то избиение, которое и породило эту историю^[392]. Доктор Маннхардт никогда не строил предположений, не имея большой подборки фактов, на которых можно было бы их обосновать; и здесь он опирается на ряд примеров из Греции и Северной Европы, в которых мужчину или женщину, или какой-то объект, например, изображение божества, хлестали прутьями, крапивой, полосками кожи и т. д., чтобы, как кажется, добиться плодородия и отогнать враждебные влияния. Мы увидим ту же самую особенность на Луперкалии в

феврале^[393], где ее цель и смысл почти не вызывают сомнений. Стоит отметить, что многие из этих обрядов происходят в майский день. Если Bona Dea в каком-то смысле представляла плодородие женщин, а также плодоносящие силы земли - а эти две идеи, похоже, естественным образом сочетались в первобытном сознании, - мы можем временно принять гениальное предположение доктора Маннхардта. Если возразить, что, поскольку мирт был исключен из культа, он не мог использоваться в нем для бичевания, то ответ будет прост: будучи наделенным некой таинственной силой, он был запрещен к обычному использованию, но, как и некоторые виды жертв, вносился в особых и знаменательных случаях.

4. Храм был своего рода *гербарием*, в котором хранились травы с целебными свойствами^[394]. Группа интересных надписей показывает, что Бона Деа не ограничивала свои целительные способности случаями с женщинами, а лечила недуги обоих полов^[395]. Это свойство богини подтверждается наличием в ее храме змей, обычного символа врачебного искусства и в то же время соответствующего Бона Деа как богине Земли^[396]. Возможно, эта особенность является греческим импортом; но в целом я не вижу причин, по которым женщины-служительницы храма не должны были пользоваться подобными целительными способностями, продавать или давать травы по просьбе, даже в очень ранний период. Несомненно, греческая медицинская наука стала ассоциироваться с ней, но то, что знание простых лекарств было исконным в Италии, мы имеем многочисленные доказательства^[397]; и то, что оно не было связано с культом божества, пока Эскулапий не был привезен из Греции, очень маловероятно.

5. Упоминается жертвоприношение *свиньи*^[398]. Свинья также является жертвой в поклонении Церере, Юноне Лучине^[399] (как альтернатива ягненку), а также в качестве пиарической жертвы в ритуале божества Братьев Арвалов (Dea Dia); в действительности, как и в Греции, она, похоже, подходит для божеств земли и женщин. Нет оснований полагать, что везде, где оно встречается, оно имеет греческое происхождение; даже в культе Цереры, который, как мы видели, рано перешел в греческую практику^[400], свинья могла быть жертвой до того, как произошла эта перемена. Но необычно, что в поклонении Бона Деа, либо в храме на Авентине, либо в декабрьском обряде - более вероятно, что в последнем - жертва называлась именем, которое выглядит подозрительно греческим, а именно *Дамиум*^[401]. Похоже, что существовало божество Дамия, которому поклонялись то тут, то там в Греции, а также в Южной Италии, например, в Тарентуме, где у нее был праздник под названием *Дамея*^[402]. Похоже, что это греческое божество в свое время перекочевало из Тарентума в Рим и прижилось на месте местной Бона Деа; ведь нам прямо говорят, что Дамия была идентична Бона Деа, а жрица последней называлась *Дамиатрикс*^[403]. Об этих очень непонятных именах было написано много, без какого-либо определенного результата; но, кажется, в целом согласны, что форма слова *damiatrix* указывает на высокую древность грецизированной формы культа и, возможно, предполагает итальянское происхождение всей группы имен. В этой неопределенности предположения почти бесполезны.

Мы достаточно ознакомились с культом, чтобы получить некоторое представление о природе этого таинственного божества, чье настоящее имя не было известно, даже если у нее было одно^[404]. Нам не нужно отождествлять ее ни с Вестой, как это делают некоторые^[405], ни с Юноной Лучиной, ни с каким-либо другим женским божеством того класса, к которому она, по-видимому, принадлежала. Должно быть, когда-то она была, чем бы она ни стала впоследствии, защитным божеством женского пола, матерью-землей^[406], добрым и отзывчивым, но застенчивым и непознаваемым божеством плодородия. Имя Бона Деа, вероятно, следует рассматривать как одну из разновидностей духа Земли, известного под

множеством других имен и проявляющегося в различных фазах. В итальянских женских божествах этого класса действительно есть удивительная неопределенность; они никогда не обретали того, что мы можем назвать полной специфической отчетливостью, а скорее представляли собой полусформированные виды, развившиеся из общего типа. Они, по сути, являются прекрасной иллюстрацией природы того самого раннего слоя римской религиозной веры, который называют пандемонизмом, - веры в мир духовных сил, еще не оформившихся в формы отдельных божеств, но готовых в любой момент, под влиянием родного или чужого влияния, принять более определенную форму.

VII. Id. Mai. (9 мая). N.

LEM[VRIA]. (VEN. MAFF.)

V. Id. Mai. (11 мая). N.

LEM[VRIA]. (TUSC. VEN. MAFF.).

III. Id. Mai. (13 мая). N.

LEM[VRIA]. (TUSC. VEN. MAFF.).

Слово "Лемурия" достаточно ясно указывает на некий вид поклонения мертвым; но мы не знаем ни о каком таком *публичном* культе в эти три дня, кроме как из календарей. То, что Овидий описывает как происходящее в это время, - частный и домашний обряд, совершаемый главой семьи^[407]; и Овидий - наш единственный информатор в отношении деталей. В исторические времена общественным праздником мертвых был февральский *dies parentales*, заканчивавшийся 21-го числа Фералией. Как же так получилось, что три дня Лемурии обозначены крупными буквами в древних календарях, которые, как мы видели^[408], указывают на общественные праздники религиозной системы Республики? На этот вопрос нет определенного ответа. Можно лишь предположить, что Лемурии, как и Фералии, были в свое время общественным праздником, но происходили от более древних отложений суеверий, которые в исторические времена были погребены глубоко под цивилизацией развитой городской жизни^[409]. Сам Овидий подразумевает, что Лемурии были более древним праздником, чем Фералии^[410], и мы можем предположить, что он следовал Варро в качестве руководства. И если мы сравним его рассказ о гротескных домашних обрядах Лемурии с февральскими, которые носят систематический, веселый и даже красивый характер, мы можем быть вполне уверены, что последний представляет организованную жизнь города-государства, а первый - представления эпохи, когда жизнь была более дикой и менее безопасной, а страх перед мертвыми и демонами вообще был сильным фактором в сознании людей. Если отталкиваться от рассказа Овидия, который будет описан непосредственно, то не исключено, что в Лемурии происходило одно из тех периодических изгнаний демонов, о которых так много рассказывал мистер Фрейзер в своей "*Золотой ветви*"^[411], и которые совершаются как от имени общины, так и в домашнем кругу у диких народов. Примечательно, что подношение пищи демонам - общая черта этих практик, и она также присутствует в тех, что описаны Овидием.

На различие характера двух римских праздников мертвых, возможно, указывает и тот факт, что дни Лемурии отмечены в календарях буквой N, а Фералии - F или FP^[412]. Это, возможно, указывает на два различных взгляда на отношение мертвых к живым, влияющих на характер фестивальных дней; они дружелюбны или враждебны, поскольку были похоронены с соблюдением надлежащих обрядов и тщательно ухожены, или же они не выполнили эти обязанности и, следовательно, злы и завистливы^[413]. Последняя из этих позиций больше

соответствует представлениям о нецивилизованном человеке и о жизни, еще не полностью попавшей под влияние цивилизации города-государства. Однако, чтобы быть более уверенными в этом вопросе, мы должны попытаться раскрыть истинное значение слова "лемур".

Определение, данное Порфирием, гласит: "Umbras vagantes hominum ante diem mortuorum atque ideo metuendas^[414]". У Нониуса есть следующее: "Lemures larvae nocturnae et terrificationes imaginum et bestiarum^[415]". Из этих отрывков следует, что *лемуры* и *личинки* означают практически одно и то же; с другой стороны, Аппулей^[416] подразумевает, что *лемуры* - это общее слово для духов, покинувших тело, а те, что преследуют дома, называются *личинками*. Но в подобном вопросе философский и не критичный Аппулей не может быть авторитетом в сравнении с Нонием или Порфирием, которые, вполне возможно, представляют здесь образованность эпохи Августа; а прочтение всего его отрывка покажет, что он просто пытается классифицировать призраков в свете своего воображения. Судя по намекам двух других ученых, мы можем заключить, что *лемуры* и *личинки* должны отличаться как враждебные призраки от *манов*, добрых людей (как обычно объясняют это слово), то есть тех, кто должным образом похоронен в городе мертвых, и кого их живым потомкам не нужно бояться, пока они воздают им должные обряды в надлежащее время как членам семьи. Этот вывод подтверждается любопытной этимологией Овидия^[417], воспроизведенной Порфирием, который выводит Лемурию от Рема, чья насильственная смерть, как предполагалось, была искуплена учреждением праздника. Трудность заключается в том, чтобы понять, почему, если *лемурийцы* были непогребенными, злыми или враждебными духами, специальный трехдневный праздник должен был понадобиться, чтобы умиротворить или успокоить их; и я могу объяснить это только предположением, что такие духи были особенно многочисленны в эпоху нецивилизованной жизни и постоянных войн и насилия, и что они составляли большую часть всего мира злых демонов, изгнания которых периодически требовали. Возможно, именно в это майское время, когда дни были *нефастскими*, а браки - неблагоприятными, эти духи стали особенно беспокойными и нуждались в том, чтобы их уложили.

Такое объяснение Лемурии в целом предпочтительнее, чем то, которое рассматривает ее как исконно римский праздник *всех умерших*; ведь теперь есть множество свидетельств того, что даже в самые ранние века италийской жизни практика упорядоченного погребения в некрополях была всеобщей^[418], и это практика, которая кажется несовместимой с общей верой в то, что мертвые - враждебные и преследующие духи.

Овидий описывает способ, которым отец семейства укладывал призраков в Лемурии. В полночь он встает и с босыми ногами^[419] и вымытыми руками, делая особый знак пальцами и большими пальцами, чтобы отпугнуть призраков, проходит по дому. Во рту у него черные бобы, которые он выплевывает на ходу, глядя по сторонам и говоря: "Этим я искупаю себя и свое". Он повторяет это девять раз, не оглядываясь; затем за ним приходят призраки и незаметно собирают бобы. Затем он снова моется и шумит медными сосудами; после девятикратного повторения формулы "manes^[420] exite paterni" он наконец оглядывается, и церемония завершается.

Единственный момент в этом причудливом ритуале, который должен нас задержать, - это использование бобов. Мы уже сталкивались с использованием бобовой соломы в Парилии, и мы узнаем, что бобы также использовались на празднике мертвых в феврале. Конечно, нелегко понять, что могло превратить их в столь ценное "лекарство". Бобы не были новооткрытым овощем. Их исключение из обрядов Деметры, должно быть, имело большую древность, а представления пифагорейцев о них, вероятно, основывались на очень древних

народных суевериях^[421]. Никто, насколько мне известно, до сих пор не смог успешно решить проблему, почему бобы имели столь странный религиозный характер^[422]; вероятно, они были древним символом плодородия, но сейчас невозможно выяснить, как и почему вокруг них группировались идеи, которые мы постоянно находим как в Греции, так и в Италии. Если мы спросим, почему призраки подбирали их или должны были это делать, то есть некоторые основания полагать, что, съев их, они могли надеяться получить новую жизнь^[423]. Какова бы ни была реальная основа суеверия, оно было широко распространено и разветвлялось более чем в одном направлении; римский жрец Юпитера, например, мог не прикасаться к бобам и даже не упоминать о них^[424]. В его случае табу, несомненно, было очень древним, но, возможно, выросло из какой-то практики, подобной той, что была описана выше: все плохое и таинственное тщательно хранилось в недоступном для него месте.

Дни с 7 по 14 мая весталки посвящали приготовлению *mola salsa*, или священного соленого пирога, для употребления на Весталии в июне, на сентябрьские иды и на Луперкалии^[425]. Его делали из первых колосьев кукурузы примитивным способом три старшие весталки, и, несомненно, как и большинство их ритуалов, это пережиток домашних обязанностей дочерей семьи. Но мы должны отложить дальнейшее рассмотрение весталок и их обязанностей до июньских весталок.

Id. Mai. (15 мая). НП.

FER[IAE] IOVI. MERCUR[IO] MAIAE. (VENUS^[426].)
MAIAE AD CIRC[UM] M[AXIMUM]. (CAER.) MERC[URIO]. (TUSC.)

Очень любопытный обряд, происходивший в этот день, не упоминается в календарях; он принадлежал к тем, которые, как и Паганалии, были *publica indeed* и *pro populo*, но представляли скорее народ, разделенный на определенные группы, чем государство в целом^[427]. Но его очевидная древность и интересные вопросы, которые возникают в связи с ним, побуждают меня рассмотреть его подробно, рискуя стать утомительным.

Я уже упоминал^[428], что в марте, как следует из цитируемого Варро *sacra Argeorum*, происходила процессия, которая обходила *sacella Argeorum*, или двадцать четыре часовни, расположенные в четырех сервских районах города^[429]. Что делалось в этих *sacella*, мы не знаем; процессия и ее действия стали настолько неясными во времена Овидия, что он смог рассказать о ней в двух строках своих *Fasti* и выразить сомнение в том, проходила ли она в один день или в два^[430]. Мы также не знаем, что на самом деле представляли собой *сакеллы*. Лучшая догадка принадлежит Иордану, который собрал некоторые доказательства, чтобы показать, что это были небольшие часовни или священные места, где священные вещи хранились до тех пор, пока не наступало время использовать их в какой-то религиозной церемонии^[431].

Но 15 мая состоялся еще один обряд, в котором слово *Argei* играет важную роль; и здесь, по крайней мере, частично сохранились детали. *Аргеи* в данном случае - это не часовни, а несколько кукол или пучков камыша, напоминающих (как записал Дионисий) связанных по рукам и ногам людей, которых понтифики и магистраты спускали в *pons sublicius*, а весталки-девы бросали в реку^[432]. Фламиника Диалис, жрица Юпитера, присутствовала на церемонии в трауре. Число кукол, вероятно, было таким же, как и в одноименной *сакле*^[433].

Объяснения этих обрядов были придуманы римскими учеными. *Сакеллы* были могилами греков, прибывших в Италию вместе с Гераклом, а куклы представляли последователей Геракла, которые умерли во время путешествия и должны были вернуться домой как бы по доверенности^[434]. Помимо теорий знатоков, в Риме простые люди считали, что куклы

заменяют стариков, которых в свое время бросали в Тибр в качестве жертв. *Sexagenarios de ponte* - известная пословица, которую во времена Цицерона объясняли, полагая, что речь идет о мостах, через которые проходили избиратели в *Comitia*^[435]; но это мнение можно сразу же отбросить. Эти мосты, безусловно, были сравнительно поздним изобретением, а пословица имеет отдаленную древность.

Но, учитывая детали обряда и народное поверье о стариках как жертвах, к какому объяснению мы можем надеяться прийти? Мы можем смело признать, что удовлетворительной этимологии слова *Argei* не существует; но это, возможно, в отрицательном смысле, является преимуществом для нашего исследования^[436]. Римляне заимствовали его из греческого Ἀργεῖοι; к этой этимологии Моммзен теперь склонен вернуться. Автор статьи "*Argei*" в "*Мифологическом лексиконе*" вывел его из *varka-s* = "волк"; другие считают, что оно происходит от корня *arg* = "белый" или "сияющий", и хотя окончание *eus* вряд ли является латинским, возможно, что именно оно является истинной основой слова^[437].

Вместо того чтобы предрешать дело с помощью причудливых этимологий или пытаться решить вопрос о том, практиковали ли римляне когда-либо обряды человеческих жертвоприношений, мы возьмем основные черты церемонии и посмотрим, в каком направлении они в целом могут нас направить. Таким образом, можно будет подвести итог дискуссии, хотя окончательного и решающего вердикта ожидать не стоит.

Внимания требуют следующие особенности: (1) процессионный характер обряда; (2) присутствие понтификов и весталок; (3) траур по *Flaminica Dialis*; (4) спешащие куклы и их погружение в Тибр.

1. Мы вряд ли можем сомневаться в том, что существовала процессия к *pons sublicius*, хотя этот факт прямо не указан. Мы склонны полагать, что она посещала каждый *sacellum* и там находила или, возможно, изготавливала куклу (*simulacrum*), которая таким образом представляла район, в котором *sacellum* был священным центром; и что затем она шла, неся кукол, вероятно, через Форум и *Vicus Tuscus* к мосту^[438]. Если эта особенность может нам помочь, если мы принимаем связь мартовских и майских церемоний и их процессионный характер, то она должна указывать на очищение земли или города, по аналогии с другими итальянскими церемониями того же рода. В конце этого месяца проходил Амбарвалий, когда жрецы обходили землю с молитвами и жертвоприношениями, чтобы обеспечить хороший рост урожая; и мы имеем замечательный пример такой же практики в знаменитой надписи из Игувиума. Не только каждый город, но и каждый *паж*, и даже каждый крестьянин должным образом очищал свою землю подобным образом, очищая ее от сил зла и бесплодия, и в то же время границы обновлялись в памяти всех заинтересованных лиц. Учитывая это, а также время года, мы можем с полным основанием предположить, что аргейские процессии имели какое-то отношение к сельскому хозяйству и благополучию хрупких запасов богатства сельскохозяйственной общины.

2. *Присутствие понтификов и весталок* - первые должны были присутствовать, отчасти как представительная священная коллегия объединенного города^[439], отчасти как имеющие под своей особой опекой священный мост, с которого сбрасывали кукол. Независимо от того, происходит ли слово *pontifex* непосредственно от *pons*^[440], несомненно, что древний мост, с его сильными религиозными ассоциациями, находился под их опекой, и что река была объектом их постоянного литургического внимания^[441]. Было высказано предположение, что вся церемония представляла собой поклонение мосту^[442]; но эта точка зрения, как мы увидим, вряд ли объясняет все факты. Она оставляет необъясненными

мартовские обряды, а также присутствие весталок; похоже, она не соответствует времени года.

Присутствие весталок более значимо; именно они, как кажется, совершили акт сбрасывания кукол с моста^[443]. Во всех общественных обязанностях, выполняемых ими (как мы увидим более подробно при рассмотрении Весталий^[444]), можно проследить ссылку на одну главную идею, а именно, что пища и питание государства, символом которого был священный огонь, зависели от точного выполнения этих обязанностей. Мы только что видели, что семь дней, предшествующих майским идам, они тратили на приготовление священных лепешек из первых созревающих колосьев кукурузы. Мы увидим, как они используют эти лепешки в июне, сентябре и во время Луперкалий. На Парилии и Фордикидии они также играют важную роль, оба праздника связаны с плодovitостью стад и отар; так же и на праздниках урожая в августе Опс Консива и Консус. И вряд ли можно предположить, что их присутствие на обсуждаемом обряде должно иметь иное значение, чем их публичное служение во всех остальных случаях. Даже если бы у нас не было других доказательств, мы могли бы на основании приведенных фактов сделать справедливый вывод, что и эта церемония имела некоторое отношение к процессам и опасностям, подстерегающим созревающий урожай.

3. Фламиника Диалис должна была в этот день отложить свой обычный свадебный наряд и предстать в трауре^[445]. То же правило было установлено для нее во время "переезда" *ancilia* в марте, а также во время Весталий вплоть до завершения очищения храма Весты. Нелегко понять, в чем мог заключаться смысл этого правила. В двух других случаях ничто не заставляет нас предположить, что причиной смены костюма был какой-то ужасный обряд, например, человеческое жертвоприношение; поэтому нам не нужно предполагать, что так было и 15 мая. Но если все три случая являются временем очищения и предотвращения злых влияний: если каждый из них знаменует завершение старого сезона и необходимость большой осторожности при вступлении в новый, мы можем лучше понять это. Так было, как мы видели, когда в марте Салии проникали в город, так было и на Весталии, которые готовились к сбору урожая. Таким критическим моментом, я думаю, должен был стать и день, который мы обсуждаем. Некоторый свет на эту сторону вопроса могут пролить практики, собранные доктором Маннхардтом в Северной Европе^[446], некоторые из которых до сих пор сохранились. Приведу один пример из России. В Муроме 29 июня соломенную фигуру, одетую в женскую одежду, кладут на подводу и везут к берегу озера или реки; в конце концов ее разрывают и бросают в реку, а зрители прячут лица и ведут себя так, будто оплакивают смерть Костромы. В другом районе в тот же день старик выносит из города куклу, изображающую весну, а за ним следуют женщины, поющие траурные песни и выражающие жестах скорбь и отчаяние.

4. *Куклы и их погружение в Тибр*. Есть два возможных объяснения этой любопытной практики.

(1) Куклы заменяли человеческие жертвы и, вероятно, стариков. В пользу этого мнения свидетельствует, во-первых, римская традиция, выраженная в поговорке *sexagenarios de ponte*^[447], и подкрепленная тем фактом, что куклы показались Дионисию, по крайней мере, людьми, связанными по рукам и ногам^[448]; во-вторых, тот факт, что человеческие жертвы были не совсем неизвестны в Риме, хотя нет никаких следов регулярного повторения такого обычая. Мы можем допустить, что Италия не могла быть полностью свободна от практики, существовавшей даже в Греции, а также то, что привычка подменять жертву каким-либо предметом широко распространена и хорошо засвидетельствована в религиозной истории; но действительно ли аргеи, или *осциллы*, или *мании*, которые часто сравнивают с аргеями, имели такое происхождение, можно усомниться^[449]. В-третьих, есть свидетельства того, что не только человеческие жертвоприношения, но и жертвоприношения стариков были отнюдь

не неизвестны в первобытные времена. Минуя общие свидетельства о человеческих жертвоприношениях, мы знаем, что старых и немощных иногда предавали смерти^[450]. От них избавлялись различными способами, когда они были бесполезны в борьбе за существование - акт, возможно, не столько жестокий, сколько добрый, и при определенных обстоятельствах не противоречащий сыновнему благочестию^[451]. Главные возражения против этого объяснения: во-первых, оно заставляет нас приписывать ранним римлянам привычку, которая кажется совершенно несовместимой с их хорошо известным уважением к старости и ужасом перед отцеубийством; во-вторых, оно не объясняет, почему практика, которая вряд ли когда-либо была регулярно повторяющейся, должна была превратиться в ежегодную церемонию^[452].

(2) Обряд носил скорее драматический, чем жертвенный характер^[453], и относится к тому классу, которому мы имеем многочисленные примеры как у греческих, так и у тевтонских и славянских народов. В Греции, а точнее в Египте, мы имеем культ Адониса, в котором кукла погружается в воду под плач и причитания. В Греции соответствующие полудраматические обряды встречаются в Хаэронее и Афинах^[454], хотя по характеру они несколько отличаются от обрядов Аргея и Адониса. Тацит описывает погружение в воду изображения германской богини Нерты^[455]. Но наиболее значимыми являются многочисленные примеры, из которых Маннхардт собрал обширную коллекцию, в которой встречаются куклы, сделанные, как правило, из соломы, которые несли в процессии и бросали в реку или воду, часто с моста^[456]. Иногда место этих кукол занимает сноп, небольшое дерево, мужчина или мальчик, одетый в листву или, закрепленный в снопе^[457]: но почти во всех случаях объект окунается в воду или, по крайней мере, окропляется ею, хотя время от времени его сжигают или закапывают. Самый известный пример - баварский "вассервогель", представляющий собой либо мальчика, либо куклу, в зависимости от обычая в разных местах; его или ее украшали, носили по полям на Витсунтид^[458], и бросали с моста в поток. Этот обычай был настолько постоянным и неудобным в Средние века, что закон 1351 года, сохранившийся до наших дней, запрещал окунать людей в Эрфурте в воду на Пасху и Витсунтид^[459]. Во многих из этих случаев *симулякр*, возможно, заменял человека^[460]; но я не нашел ни одного, где бы сохранилось представление о жертвоприношении или где бы не было следов народного убеждения, что объект заменял настоящую жертву. По мнению доктора Маннхардта, эти любопытные обычаи на самом деле представляют собой уход зимы и наступление сезона плодоношения, или, возможно, истощение весенней силы растительности после завершения ее работы^[461].

Две особенности в этих старых обычаях могут показаться нам интересными в связи с Аргеем: (1) Тот факт, что центральный объект часто либо действительно является *стариком*, либо, по крайней мере, называется "старым". Например, в обычае празднования Витсунтида в Галле нам показывают соломенную куклу под названием *Der alte*^[462]. (2) Постоянное присутствие белых объектов в этих обычаях; куклу называют "белый человек с белыми волосами, белоснежный муж" или одевают в белую рубашку^[463]. Не исключено, что в этих выражениях мы найдем ключ к давно забытому значению слова *Argei*. Может быть, римские куклы первоначально назывались "белыми", то есть старыми, от корня *arg* = "белый"; и что из естественной ошибки в значении этого слова возникла не только история о греческих жертвах, но и распространенное мнение о том, что *sexagenarii* были брошены через мост?

Нам приходится выбирать между двумя приведенными выше объяснениями. В целом я склонен согласиться с доктором Маннхардтом и в отсутствие убедительных доказательств регулярности и периодичности человеческих жертвоприношений в древней Италии

рассматривать эти странные пережитки как полудраматические представления, а не жертвенные обряды. Однако такая точка зрения не исключает возможности объединения драмы и жертвоприношения в очень отдаленный период, вероятно, до того, как латиняне поселились в этом районе.

Погружение в воду, независимо от того, было ли оно связано со смертью жертвы или нет, разумно объяснить, основываясь на сравнительных данных, тем, что это было *заклинание дождя*^[465]. В уже упомянутых случаях с Адонисом, Нертусом и т. д. эта идея кажется наиболее вероятной. Однако я склонен думать, что здесь также присутствовало понятие очищения - и оба они объединялись в идею возрождения. Плутарх называет аргейский обряд "величайшим из очищений", и здесь он, скорее всего, воспроизводит мнение Варро^[466]. На это указывает присутствие жрецов и весталок, процессии и траур Flaminica Dialis, как мы уже видели. Мы можем рассматривать этот обряд как изгнание старых вещей и в этом смысле как очищение; и в то же время как заклинание или предвестие дождя и плодородия в следующем году. Куклы, возможно, подвешивались в сакелле во время процессии в марте как символ начинающегося плодородия и бросались в реку как "старые", когда это плодородие достигало своего апогея^[467].

В заключение можно спросить, в честь какого божества совершался этот обряд. Вряд ли стоит, да и невозможно, отвечать на вопрос, по поводу которого сами римляне не были согласны. Овидий и Дионисий^[468] считали, что это был Сатурн, вероятно, следуя древнегреческому оракулу, который был известен Варро^[469]. Веррий Флакк считал, что это Дис Патер^[470]. Современные авторы на основании общих свидетельств обряда пришли к выводу, что это был речной бог Тиберин; Иордан, однако, считал этот вопрос несущественным^[471]. Мы можем согласиться с ним и, по крайней мере, вынести вердикт *non liquet*. Если это было жертвоприношение, то древний речной бог действительно достаточно вероятен; если же это был квазидраматический акт, то из этого не следует, что в нем принимало особое участие какое-либо божество. Но мы можем зайти так далеко, что предположим, что оно было связано с поклонением тем смутно представляемым божествам растительности, влияние которых на календарь мы прослеживаем с 1 марта.

Этот же день отмечен в одном календаре как *Feriae Iovi, Mercurio, Maiae*. Соединение этих божеств в некоторой степени случайно. Прежде всего, иды каждого месяца были священны для Юпитера, а добавление Меркурия, вероятно, следует объяснить просто адаптацией греческого мифа, который сделал Гермеса сыном Юпитера, предлагая выбрать иды в качестве подходящего дня для культа латинского представителя Гермеса^[472]. Меркурий, опять же, ассоциировался с Маей, возможно, просто потому, что днем посвящения его старейшего храма в Риме (*ad circum maximum*) были иды *Mensis Maius*^[473]. Римский Меркурий считался особенно богом торговли и, как и Церера, датировался временем, когда в Риме впервые началась обширная торговля кукурузой^[474]. Весьма вероятно, что династия Тарквиниев поощряла римскую торговлю, и что рост населения, который был результатом этого, вместе с войнами, последовавшими за их изгнанием, вызвал серию сильных голодов. С этим связано знакомство римлян с греческим или греко-этрусским Гермесом через торговлю кукурузой с сицилийскими греками или этрусками, а также появление этого бога в Риме под именем Меркурия, бога торговли. Его первый храм был посвящен в 495 году до н. э., и, как и в других случаях, посвящение ежегодно отмечалось теми, кто был особо заинтересован в поклонении, в данном случае *меркаторами*, которые уже в этот ранний период сформировались в организованную гильдию^[475].

xii Kal. Iun. (21 мая). НП.

AGON[IA]^[476]. (ESQ. CAER. VEN. MAFF.)

VEDIOVI. (VEN.)

Другими днями, священными для Ведиовиса, были 1 января и мартовские ноны, с последнего дня которых мы отложили рассмотрение этого таинственного божества в надежде на будущее просвещение. Но Ведиовис по-прежнему окутан и всегда будет оставаться для нас в такой же глубокой неизвестности, какой он был для Варро и Овидия.

У нас есть только его имя и два-три неясных следа его культа. Имя, несомненно, означает *Vediovis*, то есть, по-видимому, "противоположный" или "отделенный от" Юпитера (= *Diovis*); или, как у Преллера^[477], сравнивая, подобно Овидию, *vegrandia farra* ("кукуруза, которая плохо росла"), *vescus* и т. д., Юпитера в зловещем смысле. Но это последнее объяснение в целом должно быть отвергнуто. Действительно, каждое божество имеет зловещий или угрожающий аспект, а также улыбающийся; но ни в одном другом случае это не было отдельно персонифицировано, и имя, если его происхождение правильно указано выше (что не совсем точно), может быть объяснено известной римской привычкой называть божества по их качествам и делам, а не по субстантивным именам. В этом случае имя было бы негативно выведено из имени одного из немногих богов, у которых действительно было имя.

О культе мы знаем только следующее. Во-первых, он был присущ, насколько нам известно, Риму и Бовилле^[478]; во-вторых, храмы в Риме находились в пространстве между Арком и Капитолием, "*inter duos lucos*", и еще один на острове Тибр^[480] - два места за Сервиевой стеной, важные для безопасности города; В-третьих, бог изображался молодым, держащим стрелы, а рядом с ним стоял козел, из-за чего его обычно, по словам Геллия, отождествляли с Аполлоном^[481]; в-четвертых, обычной жертвой был козел, которого приносили в жертву *humano ritu*^[482].

На таких слабых следах, очевидно, не может быть основано ни одно обоснованное заключение. Связь с Бовиллой и родом Юлиев указывает на подлинное латинское происхождение. Места на Капитолии и на острове не дают никаких определенных выводов; в первом случае бог, похоже, был связан с так называемым Убежищем, во втором - с Эскулапием; но обе эти связи могут быть случайными или более поздними. Преллер ловко предположил, что Ведиовис был богом преступников, которые могли укрыться в Риме и там найти очищение; но идея Убежища, на которой это основано, - греческая и гораздо более поздняя, чем та эпоха, которая могла придать определенное значение такому божеству. Здесь, как и в других случаях, мы должны отказаться от попытки раскрыть первоначальную природу этого бога.

x Kal. Iun. (23 мая). НП.

TUBIL[USTRIUM]. (ESQ. CAER. VEN. MAFF.).

FER[IAE] VOLCANO. (VEN. AMIT.)

Я уже объяснял^[483] мнение Моммзена о двух парах дней, 23 и 24 марта и 23 и 24 мая, принимая его теорию, что 24-е число каждого месяца было днем, когда можно было составлять и свидетельствовать завещания в *Comitia calata*, и что 23-е число каждого месяца было днем, когда люстрировались *тубы*, которыми созывалось собрание.

Но 23 мая также отмечено в двух календарях как *feriae Volcano*; и Овидий отметил это в одном двестишии:^[484]

Proxima Volcani lux est: Tubilustria dicunt;

Lustrantur purae, quas facit ille, tubae.

Трудный вопрос о первоначальном характере Вулкана следует отложить до того момента, когда мы перейдем к его празднику в августе. Здесь нам остается только спросить, прав ли был Овидий, считая Вулкана кузнецом, изготовившим трубы. Это упорно отрицает Виссова^[485], которая заходит так далеко, что считает, что божеством, к которому первоначально обращались в этот день, был не Вулкан, а Марс - поскольку соответствующий день в марте был праздником этого божества - и что Вулкан был в ранний период задвинут на свое место под влиянием греческих представлений о Гефесте как о кузнеце, который делал доспехи, а также трубы. Виссову, однако, приходится отбрасывать два календаря, процитированные выше (Ven. Amit.), чтобы поддержать свой аргумент, и мы вряд ли вправе заходить так далеко.

Безопаснее принять Вулкана за древнеримское божество, чей культ был тесно связан с культом Майи, или Бона Деа, и был замечен как в этом месяце, так и в августе. 1 мая Вулкану приносили жертву *Flamen Volcanalis*, а к Майе в обращениях обращались как *Maia Volcani*^[486]. Совпадение этого его праздника с Тубилустриумом я считаю случайным; но оно закономерно привело, поскольку римляне познакомились с греческой мифологией, к ошибочному мнению Овидия, что Вулкан сам был кузнецом^[487].

viii Kal. Iun. (25 мая). С.

FORTUNAE P[UBLICAE] P[OPULI] R[OMANI] Q[UIRITIUM] IN COLLE QUIRIN[ALI]. (CAER.)

FORTUNÆ PUBLICÆ P[OPULI] R[OMANI] IN COLL[E]. (ESQ.)

FORTUNÆ PRIM[IGENIAE] IN COL[LE]. (VEN.)

Это был день посвящения одного из трех храмов Фортуны на Квиринале; место было известно как "tres Fortunae"^[488]. Богиней в данном случае была Фортуна Примигения, привезенная из Праенеста, о которой будет сказано позже^[489]. Храм был заложен после Второй Пунической войны в 204 г. до н.э. и посвящен десять лет спустя^[490]. Рассмотрение Фортуны можно отложить до праздника Форс Фортуна, более древней римской формы культа, 24 июня.

Kal. Iun. (29 мая). С.

Амбарвалия, первоначально религиозная процессия вокруг земли ранней римской общины, целью которой было очищение посевов от дурного влияния, не фигурирует в юлианских календарях, не являясь *feriae stativae*; но она указана в более поздних деревенских календарях словами *Segetes lustrantur*. Его дата может быть принята за 29 мая^[491]: и эта фиксированность не будет казаться несовместимой с его характером как *sacrum conceptivum*, если мы примем объяснение Моммзена о том, как некоторые праздники могут

быть приурочены к одному дню в соответствии с обычаем италийского земледельца, но иметь различную дату в соответствии с гражданским календарем^[492].

Много споров вызвал вопрос о том, был ли *Ambarvalia* идентичен аналогичному празднику Братьев Арвалов (*Fratres Arvales*). На основании того, что *acta fratrum Arvalium*, похоже, доказывает общее сходство этих двух праздников по времени и месту, и, по крайней мере, в некоторых ритуальных моментах, Моммзен, Хензен и Иордан отвечают утвердительно^[493]. С другой стороны, не существует авторитетов, имеющих реальный вес. Рассудительный Марквардт^[494] находит затруднение в отсутствии упоминания в *acta fratrum Arvalium* о *lustratio* в форме процессии; но следует помнить, (1) что у нас нет всей *acta*; (2) что почти наверняка, по мере увеличения римской территории, братья должны были отказаться от обязанности возить жертвы вокруг нее, по очевидным причинам. Отрывок в Paulus^[495] ставит этот вопрос под сомнение, если мы можем быть уверены в чтении: '*Ambarvales hostiae dicebantur quae pro arvis a duodecim (MSS. duobus) fratribus sacrificantur.*' Поскольку не известно ни одного *дуодецима*, старая эмендация *duodecim* кажется несомненной, но, конечно, не убедит тех, кто не верит в идентичность Амбарвалии и священного братства Арвалия. Впрочем, для нас этот вопрос не имеет большого значения, поскольку *акты* не добавляют нам знаний о том, что делалось в Амбарвалии.

Лучшее описание таких люстраций, как Амбарвалия, которое мы имеем, принадлежит Вергилию; его не следует воспринимать как точное описание римского обряда, но скорее как относящееся к италийским обычаям в целом:

In primis venerare deos, atque annua magnae
Sacra refer Cereri laetis operatus in herbis,
Extremae sub casum hiemis, iam vere sereno.
Tum pingues agni, et tum mollissima vina;
Tum somni dulces densaeque in montibus umbrae.
Cuncta tibi Cererem pubes agrestis adoret,
Cui tu lacte favos et miti dilue Baccho,
Terque novas circum felix eat hostia fruges,
Omnis quam chorus et socii comitentur ovantes,
Et Cererem clamore vocent in tecta; neque ante
Falcem maturis quisquam supponat aristis,
Quam Cereri torta redimitus tempora quercu
Det motus inconpositos et carmina dicat^[496].

Неясно, на какой праздник или праздники намекает Вергилий в первых строках^[497]; возможно, на какие-то деревенские обряды, которые не совсем соответствовали тем, что были в Риме. Но начиная со строки 343 и далее речь, несомненно, идет о каком-то Амбарвалии, возможно, о частном *люстрационном празднике* фермера перед началом сбора урожая, который представлял собой увеличенную копию римского праздника. Его описание близко соответствует известным указаниям Катона^[498]; и если в строках Вергилия

появляется именно Церера, а не Марс, божество, наиболее заметное в рассказе Катона, это можно объяснить несомненным расширением поклонения Церере и соответствующим сокращением поклонения Марсу, поскольку последний все больше и больше превращался в бога войны^[499].

Главной особенностью первоначального обряда было шествие жертв - быков, овец и свиней - вокруг полей, ведомых украшенной гирляндами толпой, с оливковыми ветвями и песнопениями. Эти жертвы представляли собой весь самый ценный скот фермера, отданный на умиротворение бога. Это было время, когда урожай созрел и подвергался наибольшей опасности от бурь и болезней; до начала сбора урожая и до Весталий в начале июня, которые, как мы увидим, были праздником, предшествующим сбору урожая. Процессия трижды обходила землю; в конце третьего обхода приносились жертвы и возносилась торжественная молитва на античном языке, которая, в формуле Катона о люстрации земледельца, звучала следующим образом: "Отец Марс, молю и умоляю тебя быть благосклонным и благосклонным ко мне, моим домочадцам и моим рабам; ради этого я совершил это троекратное жертвоприношение вокруг моей фермы и земли. Молю тебя, сохрани, отврати и отврати от нас всякую болезнь, видимую или невидимую, всякое запустение, разорение, ущерб и несвоевременное влияние; молю тебя, дай прирост плодам, кукурузе, винограду и плантациям, и приведи их к процветанию. Сохрани также в безопасности пастухов и их стада, и дай доброе здоровье и бодрость мне, моему дому и домочадцам. С этой целью, как я уже сказал - а именно, для очищения и придания должного блеска моему хозяйству, моей возделанной и невозделанной земле, - я молю тебя благословить эту троекратную жертву грудных детей. О отец Марс, с этой же целью я молю тебя благословить эту троекратную жертву грудных детей^[500].

Не только в этой молитве, но и в последующем ритуале, а также в других религиозных предписаниях, приведенных в предыдущих главах, мы, несомненно, видим примеры древнейшего сельскохозяйственного типа подлинного италийского культа. Это простые деревенские образцы того же типа, что и сложный городской ритуал Игувиума, к счастью, сохранившийся до нас^[501]; и мы можем справедливо предположить, что они находились в таком же отношении к римскому ритуалу Амбарвалии.

Из всех римских праздников это единственный, о котором можно с уверенностью сказать, что он сохранился до наших дней. Когда итальянский священник ведет свою паству в обход полей с ритуалом *Litania major* на Рогационной неделе, он делает то же самое, что делали братья Арвалес в период становления Рима, и с той же целью. В других странах, в том числе и в Англии, этот обычай был подхвачен церковью, которая справедливо оценила его пользу, как духовную, так и материальную; границы прихода были закреплены в памяти молодых, а гнев Божий был отведен актом долга от людей, скота и посевов. "Раньше было принято, и это до сих пор соблюдается в некоторых сельских приходах, обходить границы и пределы прихода в один из трех дней перед днем Вознесения; тогда священник, сопровождаемый церковными старостами и прихожанами, должен был отвратить месть Бога, попросить благословения на плоды земли и сохранить права и имущество прихода^[502].

В Оксфорде и, надо надеяться, в некоторых других местах этот похвальный обычай сохранился до сих пор. Но современное духовенство, из-за отсутствия интереса к ритуалам, кроме тех, что проводятся в их церквях, или из-за сильного недоверия к любому веселью, не инициированному их собственным рвением, склонно отказаться от церемоний; и есть некоторая опасность, что даже в Оксфорде процессии и очищенные жезлы скоро уйдут в прошлое. Всем таким священнослужителям я бы рекомендовал практику благоразумного Хукера, описанную его биографом, Исааком Уолтоном:

"Он ни в коем случае не пропускал обычное время шествия, убеждая всех, как богатых, так и бедных, если они желают сохранить Любовь, а также права и свободы своего прихода, сопровождать его в обходе - и большинство так и поступало; Во время этой прогулки он обычно вел более приятные разговоры, чем в другое время, а затем всегда бросал несколько любящих и шутливых замечаний, чтобы их запомнили на следующий год, особенно мальчики и молодые люди; по-прежнему склоняя их и всех своих нынешних прихожан к кротости и взаимной доброте и любви."

В Чарлтоне-на-Отмуре, недалеко от Оксфорда, "agri lustratio" сохранялось до последних лет. На красивой стене приходской церкви висит крест, который в майский день пронесли в процессии через приход^[503], украшенный цветами; затем он был возвращен на свое место на стене и оставался там до майского дня следующего года. Его и сейчас можно увидеть там, но его больше не носят с собой, а его украшение, по-видимому, перенесено с майского дня на праздник урожая^[504].

MENSIS IUNIUS.

Кал. Iun. (1 июня). N.

IUNONI MONETAЕ (VEN.).

FABARICI C[IRCENSES] M[ISSUS]. (PHILOC.)

По поводу имени mensis Junius уже были сделаны некоторые замечания в разделе 1 мая. Нет никаких оснований связывать его с Юноной^[505]. Первый день июня был для нее священным, как и все календы; и если это был также *dies natalis* храма Юноны Монеты в Арсе, у нас нет причин считать выбор дня особо значимым^[506]. Нам известна дата этого посвящения: оно состоялось в 344 году до н. э. и было вызвано клятвой, данной диктатором Л. Фурием Камиллом в войне против Аурунций^[507]. О более ранней Юноне Монете нам ничего не известно; и, несмотря на многое, что говорят об обратном, я полагаю, что этот титул был присвоен Юноне из Аркса только в связи с народным поверьем, что Капитолий был спасен от нападения галлов (390 г. до н.э.) благодаря предупреждающим голосам ее священных гусей. Насколько правдива была эта история, можно сомневаться, но, кажется, легче поверить, что она имела под собой фактическую основу, чем объяснить ее этиологически^[508]. Возможно, на арксе был алтарь или *святилище*^[509] Юноны, возле которого держали ее шумных птиц^[510]; и когда в 344 г. до н. э. здесь был построен храм, он был соответствующим образом посвящен Юноне предупреждающего голоса. От того, что часть этого храма использовалась в качестве монетного двора^[511], слово *Moneta* постепенно перешло в другой смысл, который нашел свое отражение в наших современных языках^[512].

Одна из традиций связывает название месяца с М. Юнием Брутом, который, как говорят, совершил *sacrum* в этот день после бегства Тарквиния на Келийском холме^[513]. Это *sacrum* не имело никакой связи с Юноной, и традиция, которая таким абсурдным образом втягивает Брута в этот вопрос, ясно показывает, что происхождение от Юноны не было общепринятым^[514]. Настоящим божеством июньских календ была не Юнона, а античная богиня, о древности которой свидетельствуют и скудость наших знаний о ней, и странная путаница, которую демонстрирует Овидий. Если бы Карна была более успешной в борьбе за

существование римских божеств, мы, возможно, не были бы так уверены в ее чрезвычайной древности; но никакой чужеземный культ, привитый ей, не дал ей новой жизни, и к концу Республики она была почти мертва.

То немного, что мы знаем о ней, напоминает о сельскохозяйственной жизни и фольклоре старых латинян. Ее жертвоприношения состояли из бобовой муки и сала^[515]; и этот день носил название *Kalendae fabariae*^[516], "*quia hoc mense adultae fabae divinis rebus adhibentur*". Дело в том, что это было время сбора бобов^[517]; а бобы, как мы уже видели, были очень востребованы в священных целях. *Maximus honos fabae*", - говорит Плиний^[518], ссылаясь на ценность бобов как пищи, на их предполагаемую наркотическую силу и использование в религиозных ритуалах. Мы уже находили бобы, используемые в культе мертвых и изгнании призраков из дома^[519]; и профессор Виссова в последнее время гениально предположил, что этот день (1 июня) был связан с обрядами того же рода^[520]. Он цитирует надпись, завещание, в котором оставлено наследство "*ut rosas Carnar[iis] ducant*". Несомненно, здесь речь идет об обрядах поминовения усопших (ср. Розалия), и Моммзен может быть прав, предполагая, что под Карнаром подразумеваются июньские календы. Но слишком далеко заходить, чтобы утверждать на основании этих скудных данных, даже если мы добавим к ним тот факт, что день был *nefastus*, что праздник Карны был такого же рода, как *Parentalia*, *Rosalia* и т. д.; внимательное прочтение комментариев Овидия, кажется, показывает, что с этим днем и Карной были связаны любопытные пережитки фольклора, которые не могут быть объяснены ссылкой на обряды мертвых.

Овидий действительно сразу же вводит своих читателей в заблуждение, отождествляя Карну и Кардею, делая первую божеством дверных петель и объединяя ее с Янусом^[522]. Но мы можем предположить, что он делает это просто потому, что хочет втиснуть в текст симпатичную народную сказку о Янусе и Кардее, за которую его читатели могут быть благодарны, и которая не должна их обманывать. Когда он пишет о ритуале Карны^[523] - нашем единственном надежном проводнике, - он совершенно ясно дает понять, что смешивает атрибуты двух разных божеств. Он объединяет их, придумывая, что Янус в награду Кардее за то, что она уступила его ухаживаниям, должен наделить ее не только обязанностями *кардинов*, но и защищать младенцев от *стригоев*^[524], существ, похожих на вампиров, но описанных Овидием как совы, которые были склонны сосать их кровь и пожирать их жизненные силы. Но эта последняя обязанность, несомненно, принадлежала Карне, о котором Макробий говорит: "*Hanc deam vitalibus humanis praeesse credunt*": и таким образом атрибут Карны соединяется с атрибутом Кардеи. Стоит процитировать строки, в которых Овидий описывает чары, призванные уберечь *от стригоев*, поскольку они сохраняют остатки старого итальянского фольклора и более интересны, чем сомнительная природа неясного божества^[525]:

Protinus arbutea^[526] *postes ter in ordine tangit*

Fronde, ter arbutea limina fronde notat:

Spargit aquis aditus-et aquae medicamen habebant.

Extaque de porca cruda bimenstre tenet^[527].

Atque ita 'noctis aves, extis puerilibus' inquit

'Parcite: pro parvo victima parva cadit.

Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras.

Hanc animam vobis pro meliore damus.

Sic ubi libavit, prosecta sub aethere ponit,

Quique adsint sacris, respicere illa vetat^[528].

Virgaque lanalis de spina ponitur alba^[529]

Qua lumen thalamis parva fenestra dabat.

Post illud nec aves cunas violasse feruntur,

Et rediit puero qui fuit ante color.

Рассказав свою народную сказку и описав свои чары, Овидий возвращается в Карну и спрашивает, почему в июньские календы люди едят бобовую кашу с обильным свиным жиром. Ответ заключается в том, что культ Карны имеет древнюю историю и что в нем сохранилась здоровая пища человека в ранние времена^[530].

Sus erat in pretio; caesa sue festa colebant.

Terra fabas tantum duraque farra dabat.

Quae duo mixta simul sextis quicunque Kalendis

Ederit, huic laedi viscera posse negant.

Это, несомненно, было настоящим народным поверьем: съев эту пищу в день Карны, вы обеспечивали себе пищеварение на весь год. Макробий^[531] превращает эту практику в гораздо более определенный ритуал. *Молитвы* возносятся этой богине, - говорит он, - о хорошем сохранении печени, сердца и других внутренних органов нашего тела. Ее *жертвы* - бобовая мука и сало, потому что это лучшая пища для питания тела". Овидий здесь - подлинный итальянец, Макробий - ученый и богослов: оба могут быть правы.

Каким бы ни было значение или этимология имени Карна, мы, по крайней мере, можем быть уверены, что культ относится к эпохе древнелатинского земледелия^[532], поскольку именно в связи с ее именем во времена Овидия сохранилось народное поверье о пользе поедания бобов в июньские календы.

Из Овидия (строка 191) мы узнаем, что в этот же день праздновали *dies natalis* храма Марса *extra portam Capenam*, то есть на Виа Аппиа - излюбленном месте сбора армий и отправной точке ежегодного *transvectio equitum*^[533]. Я уже упоминал о необоснованных догадках, построенных на соединении Марса и Юноны в этот день^[534]; здесь же мне остается лишь повторить, что ни в одном из хорошо подтвержденных римских мифов Марс не является сыном Юноны или Юноной - женой Юпитера. И даже сомнительно, что 1 июня было *первоначальным* днем посвящения этого храма Марса: в венерианском календаре он не упоминается, и Овидий, возможно, имеет в виду повторное посвящение Августом^[535]. Нет абсолютно никаких оснований для мифотворчества Usener'a и Roscher'a о Марсе и Юноне: но к чести последнего, он вставил в свою статью о Марсе ценную заметку Aust'a, в которой его собственные выводы убедительно опровергаются.

III. Non. Iun. (3 июня). C.

BELLONÆ IN CIRC[O] FLAM[INIO]. (VEN.)

Этот храм был заложен консулом ап. Клавдием в этрусской войне^[536] (296 г. до н. э.): дата посвящения неизвестна. Перед храмом находилась площадка, о которой рассказывается истинно римская история^[537], что, не имея возможности объявить Пирру войну по ортодоксальному ритуалу *фетилей*, поскольку у него не было земли в Италии, в которую они могли бы метнуть вызывающее копье^[538], они поймали пиррянского солдата и заставили его купить это место, чтобы оно соответствовало их цели. Здесь стояла "колумелла", с которой отныне бросали копье^[539].

Храм стал хорошо известен как подходящее место для встреч сената вне *помория*, когда нужно было вести дела с генералами и послами, которые не могли законно войти в город^[540]. Но о самой богине известно очень мало. Нет достаточных оснований отождествлять ее с тем Нерио, с которым мы познакомились в марте, как это слишком уверенно делает автор статьи в "Лексиконе" Рошера^[541].

Prid. Non. Iun. (4 июня). C.

HERC[ULI] MAGN[O] CUSTO[DI]. (VEN.)

SACRUM HERCULI. (RUST.)

Этот храм также находился рядом с цирком Фламиния^[542]. Он был основан Суллой в 82 г. до н. э., и культ в нем был греческим, соответствующим культу Ἡρακλῆς ἀλεξίκακος^[543].

Non. Iun. (5 июня). N.^[544]

DIO FIDIO IN COLLE. (VEN.)

Дионисий^[545] говорит, что храм на Квиринале, который был назван *dies natalis*, был заложен Тарквинием Супербом и посвящен Сп. Постумием в 466 г. до н.э. Но то, что на том же месте или рядом с ним существовал *fanum* или *sacellum* этого божества в гораздо более раннее время, почти несомненно; такой *sacellum* 'ad portam Sanqualem' упоминается, также Дионисием^[546], как ἱερόν Διὸς Πιυτίου, и мы знаем, что во многих случаях окончательный *aedes* или *templum* был развитием от непокрытого алтаря или священного места.

Dius Fidius, как показывает прилагательное в его имени, был подлинным древнеитальянским религиозным представлением, но таким, которое в исторические времена было почти не видно. Среди богов и героев была борьба за существование, как среди животных и растений; у некоторых народов - борьба между местными и экзотическими божествами, в которой последние обычно побеждают, вытесняют или изменяют местные виды^[547]. Какие законы, если таковые существуют, управляют этой борьбой за существование, четко определить невозможно; результатом, несомненно, является выживание сильнейших, если под сильнейшими мы понимаем тех, кто лучше всего процветает в существующих условиях общества и мышления; но вряд ли это выживание тех, кто наиболее полезен для поклоняющейся расы. Среди римлян модные экзотические божества поздней Республики и Империи не оказывали такого этического влияния на характер людей, как более древние божества типа Дия Фидия, который в исторические времена был известен простому римлянину только через посредство старомодной клятвы.

Овидий очень мало знает о Дие Фидии^[548]:

Quaerebam Nonas Sanco Fidione referrem,

An tibi, Semo pater: cum mihi Sancus ait

'Cuicunque ex illis dederis, ego munus habebo;

Nomina trina fero, sic voluere Cures".

Он находит три имени для божества, но хватило бы и двух; единственный известный нам Семо - это сам Санкус. Семоны, насколько мы можем предположить, были духами "пандемонической" эпохи, безымянными, как Лары, с которыми они ассоциируются в гимне Братьев Арвалов^[549]; но только один, Семо Санкус, кажется, получил имя и сохранился в более позднюю эпоху, и он был отождествлен с Дием Фидием. Аэлий Стило, Варро седьмого века нашей эры, кажется, начал это отождествление^[550]. Варро не комментирует ее; но Веррий принял ее: он пишет об "aedes Sancus, qui deus Dius Fidius vocatur". Свидетельства надписей явно относятся к более позднему периоду; например, на алтаре, найденном рядом с предполагаемым местом его храма на Квиринале, есть надпись "Sanco Sancto Semon[i] deo fidio sacrum". И в словах Sancus и Fidius нет ничего такого, что запрещало бы их отождествление, поскольку оба они указывают на один и тот же класс идей - связь, которую религиозное чувство налагает на людей в их обязанностях и договорах друг с другом. На самом деле это два разных названия одной и той же религиозной концепции. Интересно, что оба они встречаются в великой процессионной надписи Игувиума в Умбрии: Fesus или Fisovius Sancius, которого там призывают следующим после Юпитера, кажется, объединяет два божества в одно имя^[553]. Это соединение, похоже, избавляет нас от необходимости обсуждать вопрос о том, был ли Санкус, на чем часто настаивали ученые как древности, так и современности^[554], действительно сабинской формой Дия Фидия; ведь если в Умбрии эти два имени встречаются вместе, как в Риме, то нет причин, почему то же самое не должно было происходить по всей центральной Италии. Этот вопрос никогда бы не возник, если бы текучая природа ранних итальянских божеств и прилагательный характер их имен были должным образом учтены. Мы все слишком склонны говорить об этом первобытном мире духов в терминах более поздней политеистической теологии и полагать, что удвоение имени подразумевает некое различие в происхождении или расе.

Итак, Dius Fidius и Semo Sancus - оба латинских названия для одной и той же религиозной концепции, безличность которой привела к тому, что она утратила свою жизненную силу, когда в Риме вошли в моду новые, антропоморфные представления о божественном. Но существует, по крайней мере, некоторая вероятность того, что она сохранилась под именем незваного гостя, Геракла; связь с Гераклом покажет, как мы уже могли догадаться, что религиозная концепция, о которой мы говорим, была очень близка к концепции самого Юпитера.

Есть четкие свидетельства того, что лучшие римские ученые отождествляли не только Дия Фидия с Семом Санкусом, но и обоих с Гераклом. Варро, в уже цитированном отрывке, говорит нам, что Стило считал Дия Фидия сабинским Санкусом и греческим Геркулесом; Веррий Флакк, если его выдержки представляют его правильно, в двух отдельных глоссах отождествлял все эти три^[555].

Римские клятвы *me dius fidius* и *me hercule* также являются синонимами; в том, что первая была более древней, сомневаться не приходится, а вторая, должно быть, вошла в моду, когда греческая клятва Геракла стала общеизвестной. Таким образом, происхождение *me hercule* следует искать в соединении характеристик Геракла и родного Дия Фидия. Стоит отметить, что при произнесении обеих этих клятв было принято выходить на открытый воздух^[556]. Здесь есть момент, в котором и Геракл, и Дий Фидий, кажется, сходятся с Юпитером; ведь самой торжественной клятвой была *per lovem (lapidem)*, также приносимая при свете небес^[557], как это было в случае с клятвой у алтаря Ζεύς Ἑρκείος в Греции^[558]. Еще одна точка

соприкосновения - *ara maxima* у входа в Circus Maximus, которая также была местом принятия клятв и ратификации договоров^[559]; здесь находился алтарь Геракла Победителя, которому приносилась десятина добычи; с ним же связана легенда о Геракле и Какусе. В божестве, которым приносились клятвы, а также в божестве десятины и легенды, теперь всеми признается великая сила, которую мы можем назвать *Dius Fidius*, или *Semo Sancus*, или *Genius Iovius*, или даже сам Юпитер^[560]. Десятины, клятвы, и миф о борьбе света с тьмой не могут быть связаны с такой фигурой, как Геракл, пришедший в Италию из Греции; десятины причитаются какому-то великому богу или владыке земли^[561], клятвы даются в присутствии бога неба, а великий природный миф лишь постепенно спускается вниз, чтобы привязаться к получеловеческим фигурам.

Перед нами действительно очень древние итальянские религиозные идеи, которые мы можем лишь очень смутно осознавать, и для объяснения которых - насколько это возможно - в этой работе нет места. Но прежде чем мы оставим Дия Фидия, я кратко укажу доказательства, на которых мы можем основывать нашу веру (1) в то, что как Семо Санкус он связан с Юпитером как богом неба и грома; и (2) что как Геркулес он тесно связан с тем же богом, но в другом аспекте.

1. В упомянутой выше игувианской надписи *Sancius* в одном месте появляется в сочетании с *Iovius*^[562]; и, как мы видели, он также встречается в одном ритуале с *Fisu* или *Fisovius*. В этом же отрывке надписи (которая является руководством по ритуалу для *Fratres Attidii*, древнего религиозного братства Игувиума), жрецу предписывается иметь в руке *урфуту* (*орбиту*), т.е. Диск или шар; и эту *урфуту* не без оснований сравнивают^[563] с *орбитой*, упомянутой Ливием^[564], которая была сделана из латуни после взятия Привернума и помещена в храм Семо Санкуса. Если мы можем с уверенностью полагать, что подобные символы встречаются в основном при поклонении божествам солнца и неба, что кажется вероятным, то мы имеем здесь некоторые доказательства, пусть и несовершенные, общего происхождения Санкуса и Юпитера.

Кроме того, в римских авгурских преданиях существовала птица под названием *sanqualis avis*, которую трудно отделить от культа Санкуса; ведь рядом с *sacellum Sancus* на Квиринале находились древние городские ворота, *porta Sanqualis*^[565]. Высказывания Плиния об этой птице показывают, что в его время эта часть древних преданий была почти утеряна; но в то же время он ясно дает понять, что она, как считалось, принадлежала к семейству орлов, игравших столь важную роль в науке авгуров. Единственный конкретный факт, который, по-видимому, рассказывается об этой птице, - это то, что в 177 году до н. э. один из них ударил клювом по священному камню в Крустумериуме - камню, по-видимому, упавшему с неба, то есть громовому камню или метеориту^[566].

Учитывая это, мы не удивляемся, когда находим дальнейшие следы связи между Санкусом и громовержцами. В Риме существовала *декурия бидентальных священников*, тесно связанная с культом Санкуса. Сохранились три вотивных алтаря, посвященных богу этой *декурии*^[567]; два из них были найдены на Квиринале, недалеко от места, где находился *sacellum Sancus*. Значение слова *bidental* показывает, что в обязанности *декурии* входила забота о священных местах, пораженных молниями; такое место, которое также называлось *puteal* из-за его сходства с колодцем, огороженным круглой стеной, носило название *bidental*, предположительно потому, что там приносили в жертву двухлетних овец (*bidentes*)^[568]. Следовательно, мы снова имеем Санкус, связанный с авральными преданиями о молниях, которые считали религиозным долгом похоронить болт и оградить место от посягательств профанов. Еще один шаг вперед в этом тусклом свете. *Бидентал* был одним из видов храма, как нам прямо говорят^[569]; и сам храм Санкуса, похоже, имел эту

особенность. Варро говорит, что его крыша была *перфорированной*, так что сквозь нее можно было видеть небо^[570]. В одном из фрагментов августейших преданий, по-видимому, подлинном, хотя и сохраненном автором позднего времени, *caeli templum* представляется как купол, или шар (*orbis*), разрезанный пополам, с *отверстием в верхней части*^[571]. Мы можем допустить, что здесь мы выходим за пределы нашей глубины; но общий результат того, что было выдвинуто, состоит в том, что Sancus = Dius Fidius был первоначально духом или *нуменом* неба и повелителем молний, тесно связанным с великим Юпитером, культ которого, в сочетании с культом Геракла, почти стер его с лица земли в исторические времена.

Наконец, похоже, что те моральные качества Юпитера, которые обеспечивают ему уникальное положение в римской теологии как богу истины, порядка и согласия, в какой-то период принадлежали и Санкусу как Dius Fidius; Ведь в его храме хранился древнейший договор, о котором знали римляне, договор, заключенный Тарквинием Супербом с Габием, который Дионисий, должно быть, сам видел^[572], и который он описывает как состоящий из деревянного *наличника*, скрепленного шкурой принесенного в жертву быка, и содержащий древние письма. Здесь же находилась предполагаемая статуя Геи Цецилии или Танакила, идеальной римской матроны; о которой было высказано предположение, возможно, опрометчивое, но имеющее вес, что она действительно представляет собой очеловеченную женскую форму Дия Фидия, стоящего перед ним, как женские Юноны стоят перед мужскими Гениями, или как Юнона в абстракции перед Гением в абстракции^[573].

2. Последнее предложение предыдущего абзаца может с успехом подвести нас ко второму пункту, а именно: отношение к Юпитеру Дия Фидия как = Геракла. Тех, кто читал статью "Dius Fidius" в "Лексиконе" Рошера, поразит тот факт, что такой осторожный писатель, как профессор Виссова, смело отождествляет это божество в самом начале своего изложения с "Genius Iovis"; и это предположение, которое принадлежит не ему, а покойному профессору Рейффершайду из Бреслау^[574], требует пояснения.

Более тридцати лет назад Рейффершайд опубликовал работу, в которой сравнил некоторые моменты в культах Юноны и Геракла, о которых мы имеем скудные сведения из римской литературы, с некоторыми произведениями искусства этрусского или древнеиталийского происхождения (то есть не греческого), и обнаружил, что они, казалось, бросают новый и неожиданный свет друг на друга.

Римские женщины, как нам сообщают^[575], клялись не Гераклом, а "своей Юноной"; мужчины клялись Гераклом, Дием Фидием или своим Гением^[576]. Женщины были исключены из культа Геракла в *ага тахима*^[577]; мужчины были исключены не из культа Юноны, а (по выражению Райффершайда) "из культа Бона Деа, которая была не так далека от Юноны^[578]. При рождении ребенка для Юноны в *атриуме* расстилали кушетку (*lectus*), для Геркулеса - *мензуру*^[579]. Пояс невесты (*cingulum*), по-видимому, послужил основанием для культового титула Юноны - *Cinxia*, а узел на нем, который развязывал жених у *lectus genialis*, назывался *nodus herculaneus*^[580].

Теперь Рейффершайд полагает, что он нашел то же самое соединение Юноны и Геркулеса в нескольких произведениях искусства, которые можно предположить как отражение того же самого набора идей, который породил только что указанные употребления. В самом важном из них нет никаких сомнений; это зеркало этрусской работы^[581], в котором три фигуры обозначены латинскими именами Iovei (Юпитер), Iuno и Hercele. Юпитер сидит на алтаре в центре и правой рукой прикасается к Юноне, которая положила левую руку ему на плечо; Геркулес стоит с булавой, явно ожидая, слева. На основании определенных признаков в

зеркале (для чего я должен отослать читателя к иллюстрации на стр. 2259 "Лексикона" Рошера) Рейффершайд заключил, что Юпитер здесь выдает Юнону замуж за Геракла; и, несмотря на некоторую критику, эта интерпретация была в целом принята^[582]. В других произведениях искусства он обнаружил такое же соединение, хотя фигуры не обозначены именами; в них Геракл и Юнона, если это они, похоже, борются за господство, а не мирно соединяются в браке^[583]. Это соединение или противостояние Юноны и Геракла объясняется Райффершайдом следующим образом. Имя Юнона представляет женский принцип в человеческой природе^[584]; "гений" женщины назывался этим именем, а культ Юноны как развитой богини демонстрирует множество черт, подтверждающих это предложение^[585]. Если это так, то из соединения или противопоставления Юноны и Геракла можно сделать вывод, что имя Геракла указывает на мужской принцип в человеческой природе. Но мужской принцип также выражается в слове *Genius*, как мы видим, например, в термине *lectus genialis*; поэтому Геракл и *Genius* означают одно и то же - первое имя посягнуло на область второго, как латинизированная форма Геракла, самого мужественного из всех греческих героев или божеств. И если Геракл, *Semo Sancus* и *Dius Fidius* - это разные имена для одной и той же идеи, то слово *Genius* может быть принято как эквивалент двух последних из них, а также Геракла^[586].

Но почему Рейффершайд далее говорит нам, что этот Гений, то есть Геракл = Санкус = Дий Фидий, есть *Гений Иовис*? Как он связывает эту многоименную концепцию с великим отцом неба? Собственно говоря, у него для этого есть лишь слабые доказательства; он опирается на зеркало, в котором Юпитер изображен отдающим Юнону Гераклу, и на предположение, что греческий Геракл, сын Зевса, легко займет в Италии положение Гения, если последний будет в абстрактной форме и вне связи с индивидуальной человеческой жизнью рассматриваться как Гений Юпитера^[587]. И в этом ему следуют Виссова и другие авторы "Лексикона Рошера".

Возможно, было бы мудрее не заходить так далеко. Он уже увлек нас в мир идей, более древний, чем эти разнообразные имена, которые так часто вызывают недоумение в римском богослужении, - в мир духов, Семонов, Ларесов, Церри, призраков умерших предков, демонов растительности и "других душ" людей. Когда он говорит о *Genius Iovis*^[588], он, несомненно, использует язык позднего политеизма для выражения идеи, которая принадлежала не политеистической эпохе, а тому более древнему миру религиозной мысли. По сути, он делает то же самое, что делали сами римляне на протяжении всего периода Республики - то есть то, что прежде всего делает изучение их религиозных идей такой коварной трясинной для современного студента.

vi Id. Iun. (8 июня). N.

MENTI IN CAPITOLIO. (VEN. MAFF. VI MINORES.).

Храм Менса был заложен Т. Отацилием (претором) в 217 г. до н. э. после битвы при Тразимене "propter negligentiam caerimoniarum auspicioque"^[589], и посвящен в 215 г. до н. э., тем же человеком, как *duumvir aedibus dedicandis*^[590]. Клятва была результатом проверки сивиллиных книг, из чего можно сделать вывод, что богиня была чужой^[591]. Если так, то кто она и откуда? Исходя из того, что в том же году, в том же месте и тем же человеком был посвящен храм Венере Эрицине^[592], Преллер предположил, что эта Менса была не просто абстракцией, а другой формой той же Венеры; ведь Венера Мимнермия или Меминия упоминается Сервием^[593], "quod meminerit omnium".

Как бы то ни было, основание культа Менса в столь критический момент их судьбы очень характерно для римского духа той эпохи; это был призыв к "чему-то, что не они сами сделали для праведности", чтобы помочь им помнить о своих *saerimoniae* и не пренебрегать своими *auspicia*. Примечательно, что этот храм Менса был восстановлен М. Аэмилием Скауром, вероятно, среди бедствий Кимврийской войны столетие спустя^[594].

vii Id. Iun. (7 июня). N.

VESTA APERIT. (PHILOC.)

v Id. Iun. (9 июня). N.

VESTALIA. (TUSC. VEN. MAFF.)

xvii Кал. Квинкта. (15 июня). N.

VESTA CLUDITUR. (PHILOC.)

xvii Кал. Quinct. (15 июня). Q. St. D. F.

Из этих заметок в календарях, а также из отрывков у Овидия и Феста^[595], следует, что и до, и после дня истинных Весталий были дни, отведенные для культа богини, которые были *nefasti*, а также *religiosi*^[596]. Стоит процитировать строки Овидия, который советуется с Фламиникой Диалис^[597] по поводу замужества своей дочери:

Tum mihi post sacras monstratur Iunius idus

Utilis et nuptis, utilis esse viris,

Primaque pars huius thalamis aliena reperta est,

Nam mihi sic coniunx sancta Dialis ait;

'Donec ab Iliaca placidus purgamina Vesta

Detulerit flavis in mare Thybris aquis,

Non mihi detonsos crines depectere buxo,

Non unguis ferro subsecuisse licet,

Non tetigisse virum, quamvis Iovis ille sacerdos,

Quamvis perpetua sit mihi lege datus.

Tu quoque ne propera. Melius tua filia nubet

Igne cum pura Vesta nitebit humo.

Что означает этот необычный аспект культа Весты? Почему эти дни должны быть настолько дурными или священными, чтобы в них нельзя было заключать браки, а жрица Юпитера не могла вступать в половую связь со своим мужем, стричь волосы или стричь ногти? И чем объясняется аннотация Q[uando] St[ercus] D[elatum] F[as]^[598], которая 15-го числа указывает на снятие заклятия и возвращение к обычному образу жизни? Прежде чем попытаться ответить на эти вопросы, следует сказать несколько слов о природе и вероятном происхождении поклонения Весте. Благодаря удивительной живучести и чистоте этого культа на протяжении всей римской истории, мы не встречаемся здесь с теми

озадачивающими неясностями, которые так часто одолевают нас, когда мы имеем дело с божествами, потерявшими всякую жизнь и форму, когда римские ученые начали их исследовать. И все же мы знаем, что находимся здесь в присутствии обрядов и идей незапамятной древности.

В статье, представляющей большой интерес в *Journal of Philology* за 1885 год^[599], мистер Дж. Г. Фрейзер впервые представил происхождение культа в ясном для английских ученых свете. Сравнив его с аналогичными обычаями народов, все еще находящихся в первобытном состоянии жизни, он сделал очевидным реальный зародыш института весталок-девственниц. Хельбиг в своей книге *"Итальянец в Поэзии"*^[600] уже распознал этот зародыш в необходимости постоянно поддерживать один огонь в каждом поселении, чтобы его члены могли в любой момент обеспечить себя пламенем, которое тогда так трудно было достать в любой момент; и мистеру Фрейзеру оставалось сделать еще один шаг вперед и показать, что задача поддерживать этот огонь была возложена на дочерей вождя. Этот шаг он смог сделать, опираясь на свидетельства из Дамараленда в Южной Африке, где жрица вечного огня - дочь вождя; также приводится следующий пример из Калабрии в Южной Италии: "В настоящее время огонь в доме калабрийского крестьянина никогда (за исключением случаев смерти) не гаснет, даже в летнюю жару; если он случайно погаснет, это дурное предзнаменование, и девушки дома, чьей особой заботой является поддержание хотя бы одной марки, горящей на очаге, печально расстраиваются при таком несчастье." Доказательства римского *ius sacrum* вполне подтверждают современные свидетельства; весталки находились под *patria potestas* максимального понтифика, который в республиканские времена представлял юридические полномочия рекса, и на основании этого факта мы можем смело утверждать, что когда-то они были дочерьми первобытного вождя. *Фламины*, или *разжигатели*, как находящиеся под властью понтифика, могут быть приняты за сыновей первобытных домохозяев^[601]. Но по разным причинам^[602] обязанности *фламиниев* стали устаревшими или неясными; в то время как обязанности весталок остались, чтобы дать нам почти идеальную картину жизни в домашнем хозяйстве древнейших латинян.

Несомненно, с самого начала уход за огнем был в некотором смысле религиозной службой, а пламя - священным огнем^[603]. От этого начала до полностью развитой Весты Республики и Империи должно было пройти много этапов развития, но мы видим, что линии развития были необычайно просты и последовательны. Например, священный огонь поддерживался в *aedes Vestae*, примыкавшем к царскому дому^[604] (*regia*); а *penus Vestae*, в котором, должно быть, первоначально хранились запасы, от которых зависело пропитание семьи, всегда считался хранилищем самых священных и ценных предметов, которыми владело государство^[605].

Вернемся к Весталиям, ритуал которых заключался в следующем. 7 июня *penus Vestae*, который был закрыт все остальное время года и в который никто, кроме понтифика, не имел права входить, был открыт для всех матрон. В течение семи последующих дней они толпились у него босиком^[606]. Овидий рассказывает о своем собственном опыте^[607]:

Forte revertēbar festis Vestalibus illa

Qua nova Romano nunc via iuncta foro est.

Huc pede matronam vidi descendere nudo:

Obstipui tacitus sustinuique gradum.

Возможно, это было сделано для того, чтобы попросить благословения для домочадцев. На простой и старомодной посуде в храм несли подношения пищи: сами весталки предлагали священные лепешки из первых колосьев кукурузы, сорванных, как мы видели, в первых числах мая^[608]; пекари и мельники соблюдали праздник, все мельницы были украшены гирляндами, а ослы - венками и лепешками^[609].

Ecce coronatis panis dependet asellis

Et velant scabras florida sarta molas.

15 июня храм (aedes, а не templum) был выметен, а мусор унесен и либо брошен в Тибр, либо сложен в определенном месте^[610]. Затем *dies nefasti* заканчивались, и 15-е число становилось *постным*, как только последний акт очищения был должным образом выполнен: "Quando stercus delatum fas".

В этом рассказе о ритуале этих дней особое внимание привлекают две особенности: (1) обязанности весталок, связанные с обеспечением пищей; (2) тот факт, что эти дни были *религиозными*, что иллюстрируется запретом на брак и трауром Flaminica Dialis. О том, что эти две особенности были каким-то образом связаны, свидетельствует прекращение траура, когда penus Vestae снова закрывался.

1. Не требуется особого исследования, чтобы обнаружить, что, хотя зародышем культа, несомненно, был вечный огонь в доме царя, сам культ отнюдь не ограничивался посещением огня; и так было, вероятно, с самого начала. Дочери царя приносили воду из источника, как для священных, так и для домашних целей; эта обязанность сохранялась на протяжении всей римской истории, ведь воду никогда не "подносили" к дому весталок, а несли из священного фонтана^[611]. Они также дробили кукурузу пестиком и ступкой и готовили лепешки для семьи - обязанности, которые сохранились во всей своей первозданной простоте при приготовлении *mola salsa* в первых числах мая^[612]; и они подметали дом, как впоследствии весталки продолжали очищать penus Vestae, 15 июня. Penus, или кладовая дома, находилась в их ведении; от состояния ее содержимого зависел комфорт и процветание семьи, и с самого начала она должна была иметь некий священный характер^[613]. Таким образом, тесная связь Весты и ее служителей с простыми материалами и процессами дома и хозяйства совершенно очевидна, и мы можем проследить ее в каждом обряде, в котором они принимали какое-либо участие. Апрельские Фордикидии и Парилии непосредственно касались стад и отар; в мае праздник Бона Деа и таинственная церемония Аргеи указывают на сезон опасностей во время созревания урожая. После Весталий весталки присутствовали на Консуалии и празднике Опс Консива в августе, которые, как мы увидим, вероятно, были праздниками урожая; а в октябрьские праздники кровь "октябрьской лошади" передавалась на их попечение для использования в Фордикидии в качестве талисмана плодородия. Связь Весты с плодами земли настолько постоянна, что неудивительно, что некоторые римские ученые^[614] должны были считать ее богиней земли; тем более что в вулканическом регионе надлежащий дом для огня должен был находиться под землей. Но такие объяснения, а также взгляды современных ученых, которые пытаются найти в Весте божество абстрактных идей, таких как "питательный элемент в огне", действительно излишни. Ассоциации, выросшие вокруг священного очага, можно проследить до самого начала, если помнить, что огонь, склад провизии и божества-покровители этого склада располагались вместе в центре дома, и что все домашние

операции, жертвенные или кулинарные, происходили у необходимого огня или с его помощью. Что такое дом, как не приготовление пищи? Нельзя забывать и о том, что живой огонь был для первобытного человека таинственной вещью, с самого начала наделенной божественными атрибутами^[616].

2. Тот факт, что с 5-го по 15-е число дни были не только *nefasti*, но и *religiosi*, нелегко объяснить. Правда, в двух других месяцах, феврале и апреле, мы находим параллельную серию *dies nefasti* в первой половине месяца; в феврале она простиралась от Kalends до Lupercalia (15-го), а в апреле - от Nones до Vinalia (23-го)^[617]. Но эти дни в феврале и апреле были *nefasti* в обычном смысле слова, то есть прекращением судебных дел, и нам не говорят о них, что они были также *religiosi*, или что Flaminica Dialis лежала в них под какими-либо особыми ограничениями, как в дни, о которых мы говорим. С другой стороны, мы с удивлением обнаруживаем, что другие дни, в которые этой жрице было запрещено расчесывать волосы или стричь ногти, не были даже *nefasti* в обычном смысле слова, а именно дни "перемещения" *ancilia* и церемонии Argei^[618]: так что мы во всех смыслах озадачены поиском решения для календаря.

Но есть один факт, который совершенно очевиден, а именно: *tempus nefastum* так или иначе был результатом очищения aedes Vestae, поскольку он прекращался в тот момент, когда завершался последний акт очищения. Похоже, что среди некоторых народов, живущих сельским хозяйством, но пока еще сравнительно нецивилизованных, особое значение придается дням, непосредственно предшествующим сбору урожая и первых плодов - в это время происходит генеральная уборка дома, амбаров, всех емкостей и утвари, а вслед за этим наступает период ликования. Мистер Фрейзер в своей книге "Золотая ветвь" собрал несколько примеров такой практики, хотя и не объединил их под одной главой и не дал им единого объяснения. Наиболее яркий и в то же время лучше всего подтвержденный пример выглядит следующим образом^[619]:

Среди североамериканских индейцев племени криков буск, или праздник первых плодов, был главной церемонией года. Он проводился в июле или августе, когда созревала кукуруза, и знаменовал собой окончание старого года и начало нового. До ее проведения никто из индейцев не ел и даже не брал в руки новый урожай..... Перед празднованием Буска люди снабжали себя новой одеждой, новой домашней утварью и мебелью; они собирали свою старую одежду и хлам, а также все оставшееся зерно и другую старую провизию, сваливали их в одну общую кучу и сжигали в огне. В качестве подготовки к церемонии все костры в деревне были потушены, а пепел выметен. В частности, очаг или алтарь храма раскапывали, а пепел выносили..... Тем временем женщины дома приводили в порядок свои жилища, обновляли старые очаги и чистили все сосуды для приготовления пищи, чтобы они были готовы к приему нового огня и новых плодов. Общественная или священная площадь тщательно очищалась от мельчайших крошек предыдущих праздников, чтобы не загрязнить приношения первых плодов. Также каждый сосуд, в котором хранилась какая-либо пища в течение уходящего года, выносили из храма до захода солнца". Затем следовал всеобщий пост; "и когда солнце убывало из меридиана, всем людям было приказано голосом глашатая оставаться в дверях, не совершать никаких дурных поступков и обязательно погасить и выбросить каждую искру старого огня". Теперь воцарилась всеобщая тишина. Затем первосвященник разводил новый огонь трением двух кусков дерева и клал его на алтарь под зеленой беседкой. Считалось, что этот новый огонь искупает все прошлые преступления, кроме убийства. Затем приносили корзину с новыми плодами; первосвященник брал понемногу каждого вида плодов, натирал их медвежьим жиром и вместе с частью плоти приносил в жертву щедрому духу огня в качестве приношения первого плода и ежегодной

жертвы за грех..... В заключение главный жрец произнес речь, увещевая народ соблюдать свои старые обряды и обычаи, объявляя, что новый божественный огонь очистил грехи прошлого года, и убедительно предупреждая женщин, что если кто-либо из них не погасил старый огонь или приобрел какую-либо нечистоту, они должны немедленно удалиться, чтобы божественный огонь не испортил ни их, ни народ".

Четыре основных момента в этом очень интересном рассказе: (1) чрезвычайно торжественный и критический характер всей церемонии, на что указывает общий пост; (2) идея о необходимости очищения перед принятием первых плодов, очищение, которое, похоже, распространяется как на людей, так и на дома, сосуды и утварь; (3) возобновление священного огня, которое совпадало с началом нового года; (4) торжественное принятие первых плодов. Сравнивая их с римскими обычаями, мы замечаем, что первые два полностью представлены в Весталиях: первый - религиозным характером дней и трауром *Flaminica Dialis*, второй - очищением *penus Vestae* и тщательным удалением всех его отходов. Третий момент представлен не в Весталии, а в начале года 1 марта, когда священный огонь обновлялся, как мы видели, в первобытной манере трением двух кусков дерева, а храм Весты украшался свежими лаврами, как это было и с алтарем в только что процитированном американском примере. Четвертый момент представлен не мартом и не июнем, а скорее срыванием весталками первых колосьев кукурузы перед майскими идами, из которых они делали священные жертвенные соленые лепешки.

Теперь нам нет нужды предполагать, что римские церемонии марта, мая и июня были тремя частями одного и того же обряда, которые с течением времени были разделены и привязаны к разным периодам года; хотя это, конечно, не совсем невозможно. Но мы можем, по крайней мере, с пользой заметить, что все четыре яркие черты индейской церемонии встречаются в культе Весты и, несомненно, перешли к поздним римлянам из эпохи, когда урожай, огонь и хранилища считались во многом такими же священными, как и у индейцев Крик.

Мне действительно казалось вероятным, даже до публикации "*Золотой ветви*" мистера Фрейзера, что очищение *penus Vestae* было не чем иным, как продолжением общего очищения хранилищ, амбаров, утвари и, вероятно, всего сельскохозяйственного оборудования, включая, возможно, людей, перед завершением сбора урожая, который был уже близко. Дата проведения Весталий действительно слишком ранняя, чтобы мы могли предположить, что это был настоящий праздник урожая, и он не имел того радостного характера, который присущ подобным обрядам; как мы увидим, настоящие праздники урожая приходятся на август. Уборка кукурузы в средней Италии происходила во второй половине июня и в июле^[620]; и, как это повсеместно до сих пор принято, праздники не проводились до тех пор, пока не была закончена вся работа по сбору урожая. Но во время Весталий урожай, несомненно, созрел; в мае мы уже имеем срывание первых колосьев весталками и *lustratio segetum*, которое было описано под заголовком *Ambarvalia* 28 мая.

Я должен оставить антропологам дальнейшее исследование идей, лежащих в основе ритуала, который мы рассматривали; это нечто - иметь возможность согласовать его с обрядами, которые так хорошо засвидетельствованы, как обряды индейцев Крик, и которые без труда допускают разумную интерпретацию^[621].

iii Id. Iun. (11 июня). N.

MAT[RALIA]. (TUSC. VEN. MAFF.).

MATR[I] MATUTÆ. (VEN.)

МАТРАЛИЯ. (PHILOS.)

Храм, в котором в этот день, по-видимому, *произошло рождение*, датируется Вейентинской войной 396 года до н. э. и является результатом клятвы, данной Л. Фурием Камиллом^[622]. Более ранний храм приписывается Сервию Туллию, но крайне маловероятно, что в столь ранний период существовало что-то большее, чем *сакеллум* или алтарь^[623]. Культ Матери Матуты был широко распространен в Италии и явно имеет подлинное и древнеитальянское происхождение; ее можно с уверенностью отделить от греческой богини Лейкотей, с которой ее смешивает Овидий и от которой она получила связь с гаванями, которые первоначально не принадлежали ей^[624]. Свидетельством широкого распространения ее культа являются (1) две чрезвычайно древние надписи из Пизаурума в Умбрии, о которых Моммзен замечает: "lingua meram vetustatem spirat"; (2) некоторые надписи и отрывки из Ливия, доказывающие, что ее поклонение существовало среди вольсков, в Кампании и в Праенесте^[626]. В Сатрикуме она, очевидно, была главным божеством этого места и, вероятно, также в Пирги, порту Каэре в Этрурии^[627]. Культ, по-видимому, имел некоторые ярко выраженные особенности, о которых до нас дошли один или два фрагмента. Только жена от первого брака могла украшать изображение богини^[628]; в храм не допускались рабыни, кроме одной, которую также выгоняли из него с коробочкой на ухе, видимо, в качестве ежегодно повторяющегося напоминания об этом правиле^[629]; Священные пироги готовились в старомодной глиняной посуде^[630]; и, наконец, женщины, как говорят, молились этой богине за своих племянников и племянниц в первую очередь, а за своих собственных детей только во вторую^[631]. Из этих фрагментов можно сделать вывод лишь о том, что Матер Матута была древним божеством матерей, возможно, того же типа, что и другие женские божества, такие как Кармента, Фортуна и Бона Деа^[632]. Лучшие современные авторитеты объясняют ее как богиню рассветного света и рождения детей и видят параллель в Юноне Луцине^[633]; а Моммзен указывает, что рассвет считался счастливым временем для рождения, и что римские имена Луций и Маний происходят из этого верования^[634]. Лукреций показывает нам, что в его время Mater Matuta определенно ассоциировалась с рассветом^[635]:

roseam Matuta per oras

Aetheris auroram differt et lumina pandit.

Однако мы были бы рады быть более уверенными в том, что Matuta изначально была субстантивом, означающим рассвет или утро. Веррий Флакк^[636], похоже, считал, что слова *mane*, *maturus*, *matuta*, *manes* и *mānus* содержат в себе значение "добро"; так что Mater Matuta, в конце концов, может быть лишь другой формой Bona Dea, которая также является специально женским божеством. Но этот культ не сохранился, как культ Весты, будучи включенным в основную жизнь государства, и мы больше не в состоянии определить его значение с какой-либо степенью достоверности.

Примечательно, что в этот день, согласно Овидию^[637], был посвящен храм Фортуны, также в *Форо Боарио*: но никакой непосредственной связи между этим божеством и Матер Матутой обнаружить невозможно. Этот храм был примечателен тем, что в нем находилась деревянная статуя, покрытая драпировкой, которая, как считали в народе, изображала Сервия Туллия^[638], о связи которого с Фортуной мы еще расскажем далее. Никто, однако, не знал, что это была за статуя; Варро и Плиний^[639] пишут о статуе самой Фортуны, которая была сильно

задрапирована, и, возможно, именно она находилась в этом храме. Плиний говорит, что статуя Фортуны была покрыта *тогой претекста* Сервия Туллия, которая продержалась в целости до смерти Сейана; и необычно, что сам Сейан, как говорят, обладал статуей Фортуны, которая датируется временем Сервия^[640], и которая отвернулась от него незадолго до его падения. Сейан был этрусского происхождения, как мы помним; Сервий Туллий, или Матарна, несомненно, был этрусском, а среди этрусских божеств мы находим неких окутанных пеленой богов^[641]. Эти факты, похоже, указывают на то, что статуя (или статуи, если мы не можем отнести все процитированные выше отрывки к одной статуе) прибыла из Этрурии и по этой причине была загадкой как для ученых, так и для невежд в Риме. Для нас она также должна оставаться необъяснимой^[642].

Id. Iun. (13 июня). NP.

FERIAE IOVI. (VEN.)

IOVI. (TUSC.)

К этим заметкам в календарях можно добавить несколько строк из Овидия:

Idibus Invicto sunt data templa Iovi.

Et iam Quinquatrus iubeor narrare minores:

Nunc ades o coeptis, flava Minerva, meis.

Cur vagus incedit tota tibicen in urbe?

Quid sibi personae, quid stola longa volunt?

Все иды, как мы видели, были священными для Юпитера; они отмечены в сохранившихся календарях в мае, июне, августе, сентябре, октябре и ноябре, и, вероятно, первоначально были отмечены во всех месяцах^[643]. В этот день *коллегия* или *гильдия* тибичинов пировала в храме Юпитера Capitolinus^[644]. Храм, упомянутый Овидием в "Юпитере Инвиктуса" как посвященный в этот день, возможно, был одним из двух, упомянутых Ливием как посвященный на Капитолии в 192 г. до н. э.^[645]; но совпадение дня посвящения с идами, возможно, предполагает более высокую древность^[646].

О правильном значении и происхождении слова Quinquatrus читатель отсылается к тому, что уже было сказано в разделе 19 марта. 13 июня обычно называли Quinquatrus minusculae, но не потому, что это действительно Quinquatrus (то есть пять дней после ид), а потому, что через праздник тибичинов он был связан с их покровительницей Минервой^[647], в храме которой на Авентине они встречались, очевидно, перед тем, как отправиться в ликующее шествие, о котором говорит Овидий^[648]. Варро уточняет это, когда пишет: "Quinquatrus minusculae dictae Iuniae Idus *ab similitudine* maiorum", то есть на самом деле это был не Quinquatrus, а так называемый народный праздник Минервы и ее последователей, носящий это имя. Веррий Флакк был столь же однозначен в этом вопросе: "Minusculae Quinquatrus appellantur quod is dies festus est tibicinum, qui colunt Minervam cuius deae proprie festus dies est Quinquatrus mense Martio".

Веселье тибичинов, во время которого они носили маски и длинные одежды, упомянутые Овидием, объясняется историей, которую поэт рассказывает дальше и которую с некоторыми изменениями пересказывают также Ливий и Плутарх^[651]; как они бежали в Тибур в гнев из-за того, что Аппий Клавдий-цензор лишил их пира в Капитолии: как они сильно скучали в Риме, как их обманул и напоил вольноотпущенник в Тибуре и отправил домой в

бессознательном состоянии на большой повозке. Эта история - истинно римская в своей грубости и грубом юморе, который Овидий оценил в полной мере; в ней можно увидеть излюбленную черту отделения, а также мирное разрешение трудностей путем компромисса и договора. Я не вижу причин, почему бы ей не быть отголоском реального события, хотя в деталях она явно призвана объяснить маски и длинные одеяния. Их можно увидеть на монете рода Плавтия^[652], к которому принадлежал более мягкий коллега свирепого цензора, который вел переговоры о возвращении прогульщиков. Плутарх называет "stolae longae" женской одеждой, но естественнее предположить, что это просто одежда этрусских трубачей прежних времен^[653].

Эта история хорошо показывает повсеместное использование *берцовых костей* во всех священных обрядах; тибицины были незаменимы и должны были быть возвращены из Тибура честным или нечестным путем. Как говорит Овидий:

Cantabat fanis, cantabat tibia ludis,

Cantabat maestis tibia funeribus.

Этот инструмент, вероятно, был исконным в Италии, и единственным исконным, о котором мы знаем. Слово *tibia*, - говорит профессор Неттлшип^[654], - чисто итальянское, и, насколько я могу судить, не имеет параллелей в родственных языках". Мюллер в своей работе об этрусках действительно предполагает, что римские тибицины были этрусского происхождения, что оставило бы римлян без какого-либо собственного музыкального инструмента. Скорее можно предположить, что это был общий инструмент старой Италии, специально культивируемый единственной итальянской расой, наделенной хоть чем-то похожим на художественный темперамент.

xii Kal. Iun. (20 июня). С.

SUMMAN[O] AD CIRC[UM] MAXIM[UM]. (VEN. ESQ. AMIT.).

К этой заметке можно добавить заметку Овидия^[655]:

Reddita, quisquis is est, Summano templa feruntur,

Tum cum Romanis, Pyrrhe, timendus eras.

Дата основания храма Суммануса, вероятно, между 278 и 275 гг. до н. э.^[656]; основание произошло в результате разрушения молнией, несомненно ночью, фигуры Юпитера на Капитолии^[657]. Кто был этот Сумман? Язык Овидия, *quisquis is est*, показывает, что даже в его время этот бог, как и Семо Санкус, Соранус и другие, был справедливо вытеснен с дистанции более важными или более настойчивыми божествами. В четвертом веке нашей эры С. Августин^[658], хорошо знакомый с трудами Варро и римских антикваров, мог написать следующее: 'Sicut enim apud ipsos legitur, Romani veteres nescio quem Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant, coluerunt magis quam Iovem-sed postquam Iovi templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum multitudo confluit, ut vix inveniatur, qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit.' Несмотря на упадок и исчезновение этого бога, мы можем верить, что христианский отец сохранил правильную традицию относительно его природы, когда говорит нам, что он был повелителем *ночных* молний, или, другими словами, ночным Юпитером. На самом деле мы находим гораздо более раннее утверждение о том же самом, восходящее к Веррию

Флакку^[659]. Варро также упоминает его и причисляет к Вейовису, а также к сабинским божествам, которые, по его мнению, были привезены в Рим Татием^[660]. Однако нет необходимости полагать вместе с Варро, что он был сабинянином, или вместе с Мюллером, что он был этруском^[661]; имя латинское и, вероятно, = Submanus, то есть бог, посылающий молнии перед рассветом.

Интересно, что здесь снова встречается символ колеса, как отмечает Гайдос в своих *"Исследованиях галльской мифологии"*^[662]. Мы вряд ли можем сомневаться, что Summanalia, которые Фест объясняет как "liba farinacea in modum rotae ficta"^[663], были пирогами, предложенными или съеденными в этот день: трудно понять, какую другую связь они могли иметь. У мистера Артура Эванса есть несколько интересных замечаний^[664] о том, что, похоже, это формы для изготовления религиозных пирогов такого рода, найденные в Тарентуме; они украшены не только колесом или крестом, но и многими любопытными символами. "Характерно, - пишет он, - что целый класс религиозных тортов украшен колесом или крестом, а в других случаях разделен на сегменты, как будто для облегчения распространения. Такое символическое деление, похоже, связано с *поклонением огню предков*, а не с каким-либо солнечным культом. В измененном виде они до сих пор знакомы нам как "булочки с горячим крестом". Сумманус, однако, похоже, не имел никакого отношения к родовому огню.

viii Kal. Квинкта. (24 июня). С.

FORTI FORTUNAE TRANS TIBER[IM] AD MILLIAR[IUM] PRIM[UM] ET SEXT[UM]. (АМИТ.)

FORTIS FORTUNAE. (VEN. PHILOC.)

SACRUM FORTIS FORTUNAE. (RUST.)

Овидий пишет об этом дне следующее^[665]:

Ite, deam laeti Fortem celebrate, Quirites!

In Tiberis ripa munera regis habet.

Pars pede, pars etiam celeri decurrite cymba,

Nec pudeat potos inde redire domum.

Ferte coronatae iuvenum convivia lintres:

Multaque per medias vina bibantur aquas.

Plebs colit hanc, quia, qui posuit, de plebe fuisse

Fertur, et ex humili sceptrum tulisse loco.

Convenit et servis; serva quia Tullius ortus

Constituit dubiae templa propinqua deae.

Н. Peter, в своих дополнительных примечаниях к *"Фастам"* Овидия^[666], так ясно говорит о храмах Фор Фортун, упомянутых в этом отрывке, что я не могу сделать ничего лучше, чем воспроизвести его. Мы находим три упомянутых храма богини, все они находились на дальней стороне Тибра. Первый - храм Сервия Туллия, упомянутый Варро в следующем отрывке^[667]: "Dies Fortis Fortunae appellatus ab Servio Tullio rege, quod is fanum Fortis Fortunae secundum Tiberim extra urbem Romam dedicavit Iunio mense." Второй, по словам Ливия^[668],

был построен консулом Спурием Карвилием в 460 году до н. э. рядом с храмом Сервия. Третий храм упоминается Тацитом^[669] как посвященный Тиберием в конце 17 года н. э., также на другом берегу Тибра в садах Цезаря. Из этих трех храмов третий не имеет отношения к строкам Овидия, поскольку он был завершен и посвящен уже после написания шестой книги "*Фастов*", возможно, в то время, когда Овидий был уже мертв; мы имеем дело только с первыми двумя. Теперь мы находим в "*Фастах*" Аматернума^[670] следующую запись от 24 июня: "*Forti Fortunae trans Tiberim ad miliarium primum et sextum*"; и это, взятое вместе с Овидием, позволяет предположить, что либо кроме храма Карвилия было два храма Фор Фортуны, приписываемых Сервию, либо (что кажется мне более вероятным) сам храм Карвилия был принят за основание Сервия, поскольку имел тот же день посвящения и находился в той же местности. Таким образом, трудности могут быть решены". Я склонен принять второе предположение Петра; ведь, как заметил Моммзен^[671], вполне в соответствии с римской практикой Карвилиус должен был поставить свой храм рядом с гораздо более древним *фанумом* того же божества; то есть принцип локальности культов часто сохранялся на протяжении многих веков.

Многие культы Фортуны были связаны с Сервием Туллием, но особенно этот, потому что, как говорит Овидий, это был праздник плебса, традиционным героем которого он был; а также потому, что он был открыт для рабов, что естественно связано с предполагаемым подневольным происхождением этого царя. Веселье и, возможно, распущенность праздника, казалось, указывали на связь между низшими слоями населения и поклонением Фортуне: "Пешие и в лодках, - говорит Овидий, - люди веселились, вплоть до того, что напивались". Мы вспоминаем о плебейских правах на праздник Анны Перенны в марте^[672]. Возможно, стоит отметить, что 18 июня в календаре Филокалуса отмечено как *Annae Sacrum*, что, к сожалению, не находит подтверждения ни в одном другом источнике. Был ли это ранний народный культ, был ли он каким-либо образом связан с культом Фор Фортуны, и имели ли они оба или одна из них какое-либо непосредственное отношение к летнему солнцестоянию, - вопросы, не имеющие, по-видимому, решения.

Нечасто случалось, чтобы какой-либо римский культ подробно обсуждался на английском языке, особенно учеными, обладающими несомненной образованностью и ресурсами. Но по поводу Фортуны и Фор Фортуны несколько лет назад появилась интересная статья профессора Макса Мюллера в его томе под названием "*Биографии слов*"^[673], которую я с большим старанием тщательно проанализировал. Мастерство и ясность, с которыми профессор, как обычно, излагает свои аргументы, делают эту задачу необычайно приятной.

Следует отметить, что он начинает с метода, который в отношении итальянских божеств был справедливо и категорически осужден^[674]; он начинает с этимологии, чтобы выяснить природу божества, и далее подкрепляет это, выбирая несколько особенностей из различных форм культа. Этот метод, конечно, не будет опасным, если этимология будет абсолютно достоверной; а абсолютная достоверность, насколько позволяют наши современные знания, - это действительно то, на что претендует профессор. Хотя мы можем сомневаться, является ли наука сравнительной филологии достаточно старой и уверенной, чтобы оправдать нарушение полезного принципа для того, чтобы в первую очередь обратить внимание на ее результаты, мы можем отбросить это сомнение на данный момент и взять этимологию в этом случае с самого начала.

Профессор ссылается на хорошо известное и общепризнанное происхождение Форса и Фортуны от *ferre*, но отвергает его: "Я обращаюсь к тем, кто изучал биографии подобных латинских слов, не чувствуют ли они некоторого недоумения по поводу такой неопределенной и абстрактной богини, как "*Dea quae fert*", богиня, которая приносит". Но,

чувствуя затруднение, что Фортуна, возможно, изначально не была божеством вообще, а была абстрактным существительным, ставшим божеством, как *Fides*, *Spes* и т. д., и в этом случае его возражение против производного от *ferre* не будет применимо, он спешит устранить его, пытаясь показать на основании ранних свидетельств о Фортуне, что она не принадлежит к этому последнему классу, но имеет характеристики, которые, несомненно, были рождены небесами. Итак, процесс был таков: обычная этимология, хотя и вполне возможная, туманна и, похоже, ни к чему не приводит; есть ли другая, которая будет отвечать филологическим требованиям и одновременно расскажет нам что-то новое о Фортуне? И есть ли в культе такие черты, которые подтвердят новую этимологию, когда она будет обнаружена?

Далее он выводит это слово из санскритского корня *HAER*, "светиться", от которого произошло множество имен, выражающих свет дня: 'От него также происходит греческое *Χάρις* с *Χάριτες*, богиня утра; и из него мы можем смело вывести *fors*, *fortis*, принимая его либо как простое сокращение, либо как новое производное, соответствующее тому, что на санскрите было бы *Har-ti*, и означало бы яркость дня, *Fortuna huiusce diei*.'

Вот вам и этимологический аргумент; по поводу которого нам остается только заметить, что (1) хотя он сам по себе вполне возможен, он не опровергает возможность более древнего происхождения; (2) что он вводит идею "яркий", едва ли менее туманную и необоснованную, чем та, что передается "тонким и бессмысленным именем" "*та, кто приносит или уносит*". Когда же профессор, опираясь на эту этимологию, переводит Фортуну на конкретную вещь, а именно на рассвет, он совершает прыжок, который этимология никак не оправдывает. Все, что он может сказать, это то, что это было бы "самое естественное имя для самой яркой из всех богинь, рассвета, утра, дня".

Однако за дальнейшим обоснованием этимологии он обращается к культу и мифологии Фортуны. Из множества ее культовых имен он выбирает два или три, которые кажутся подходящими. Первое из них - *Fortuna huiusce diei*. Эта Фортуна, говорит он, подобно Ушам из Веды, была "ярким светом каждого дня, очень похожим на то, что мы можем назвать "Доброе утро"". Но на самом деле все, что мы знаем об этой Фортуне, это то, что Аэмилий Полл, победитель Пидны, воздвиг ей храм, в котором посвятил несколько статуй^[675]; что Катул, герой Верцелл, возможно, отремонтировал или перестроил его, и что 30 июля, в день последней битвы, в этом храме было совершено жертвоприношение^[676]. Таким образом, каково бы ни было происхождение этого культа (а он мог возникнуть не далее Пидны), он, как видно из его названия, был специально связан с событиями конкретных знаменитых дней. Предполагать, что его связь с такими днями могла возникнуть из более древнего значения - *яркого света каждого дня*, - чистое предположение. Нет ничего более естественного, чем *huiusce diei*, если мы считаем, что эта Фортуна просто представляла случай, ту необъяснимую силу, которая так сильно привлекала поздних скептиков и грецизированных римлян и которую мы видим в большинстве культовых имен, под которыми Фортуна была известна в поздней Республике. Сторонник теории рассвета, с другой стороны, должен объяснить полную потерю в народной вере природного значения эпитета и культа - потерю, которая действительно вполне возможна, но которая обязательно должна сделать теорию менее очевидной и приемлемой, чем обычная.

Во-вторых, профессор указывает, что 11 июня, в день Матралии, Фортуне поклонялись одновременно с Матер Матутой - последняя была, как он предполагает без сомнения, богиней рассвета. Но мы уже видели, что это предположение не очень уверенно^[677]; и теперь

мы можем добавить, что совпадение поклонения должно просто означать, что два храма имели один и тот же день посвящения, что может быть просто случайностью^[678].

Но главный аргумент основан на культе Fortuna Primigenia, "первенца богов", как он переводит это слово, в соответствии с недавним подробным исследованием его значения^[679]. Этот культ действительно демонстрирует очень любопытные и интересные черты. Изначально он принадлежал Праенесте, где Фортуна была божеством-председателем древнего и знаменитого оракула. Здесь были найдены надписи, посвященные Фортуне, "DIOVO[S] FILEA[I] PRIMOGENIA[I]", первородной дочери Юпитера^[680]. Здесь же, как ни странно, Цицерон описывает^[681] вольер, священный для Юпитера Пуэра, который был представлен там вместе с Юноной как сидящий на коленях Фортуны "mamam appetens". Это, естественно, привлекло самое пристальное внимание профессора Макса Мюллера, и ему не составило труда найти объяснение: Фортуна - "первенец всех светлых сил неба и дочь неба"; , но также, с другой точки зрения, мать ежедневного солнца, которое является ярким ребенком, которого она носит на руках". Это очаровательно, но это язык и мысли не древних итальянцев, а ведических поэтов. Великий латинский ученый, годами впитывавший в себя итальянские древности, вряд ли вообще решится на объяснение: "haud ignarus quid deceat eum qui Aboriginum regiones attingat"^[682].

Позже у меня будет повод^[683] рассказать кое-что об этом очень интересном и загадочном культе в Праенесте. В настоящее время я должен довольствоваться указанием на то, что совершенно небезопасно считать его представителем каких-либо общих представлений о древней итальянской религии. Как известно итальянским археологам, Праенеста была городом, в котором наиболее отчетливо прослеживается этруское и греческое влияние, и в котором иностранные божества и мифы, похоже, смешались с местными, к крайнему недоумению внимательного исследователя^[684]. Мы можем со всем уважением принять объяснение профессора как интереснейшую гипотезу, но не более чем гипотезу, которая нуждается в гораздо большем количестве информации, чем мы пока имеем, чтобы сделать ее даже вероятной.

По его собственному признанию, профессор не стал бы так далеко заходить в поисках объяснения Фортуны, если бы его не поразила очевидная трудность, связанная с такой богиней, как "та, что приносит". К устранению этой трудности, однако, приложил руку покойный г-н Вигфуссон в письме в Академию от 17 марта 1888 года^[685]. Он приравнял Форс и Фортуну к исландскому *buror*, от глагола, имеющего столь же широкое и общее значение, как *fero*, и являющегося его этимологическим эквивалентом. Есть отдел его значений, - говорит он нам, - через который проходит представление о невидимом, пассивном, внезапном, произвольном, случайном агентстве"; и другой, в котором *bera* означает рождение и производит существительное, означающее рождение, а значит, рождение удачи, чести и т. д. Эти две идеи сходятся в норвежском представлении о Норнах, которые присутствуют при рождении каждого ребенка, определяя в этот час его судьбу^[686].

Мы должны искать ментальные состояния, напоминающие ранних итальянцев, скорее в представлениях таких народов, как ранние тевтоны и кельты, чем в высокоразвитой поэтической мифологии Вед; и именно в том направлении, которое указал г-н Вигфуссон, я думаю, мы должны искать древнейшие итальянские представления о Фортуне и причины, которые привели к ее популярности и развитию. В ценной работе, на которую я еще не раз буду ссылаться, профессор Неттлшип^[687] предположил, что Кармента (или Карментес) может быть объяснена С. Августином^[688] как богиня или пророчица, которая предсказывает судьбу детям, и что именно по этой причине ей особенно поклонялись матроны, как Mater Matuta, Фортуне и другим. Карменты были фактически Норнами Италии. Такая практическая

потребность, как желание узнать судьбу своего ребенка, вполне согласуется с тем, что мы знаем о старом итальянском характере; и я думаю, далеко не исключено, что Фортуна, как оракульное божество в Италии, могла быть первоначально концепцией того же рода, возможно, не только прорицательницей в отношении детей, но и удачи матери в родах. Возможно, самым поразительным фактом в ее многочисленных культах является преобладание в них женщин в качестве поклонниц. О той самой Fortuna Primogenia, о которой мы говорили, Цицерон рассказывает, что ее древний дом в Праенесте был объектом особой преданности матерей^[689]. Так же поступали Фортуна Вирилис, Мулибрис, Маммоза и другие.

Если рассматривать ее в этом свете, то нетрудно понять, почему то, что на первый взгляд кажется нам весьма туманным понятием, "богиня, которая приносит", не должно было означать что-то очень реальное и конкретное для раннего итальянского ума. И опять же, если это так, если Фортуна однажды была признана великой силой, затрагивающей эти существенные и практические потребности человеческой природы, мы можем испытывать меньшее удивление, обнаружив, что она представлена либо как дочь, либо как мать Юпитера. Такое представление вряд ли могло быть делом рук действительно примитивных итальянцев; оно возникло, как можно предположить, если не в результате путаницы, которую мы сейчас не можем распутать, то в результате славы оракула - одного из немногих в Италии - и, как следствие, славы богини, чье имя стало связано с этим оракулом. Или, как считает Иордан, возможно, именно близость скалы-оракула к храму Юпитера породила связь между ними в народных верованиях; вера, которая выражалась в терминах родства, возможно, под греческим влиянием, но, конечно, в манере, по большей части отсутствующей в немифологической итальянской религии. Почему в одном и том же месте она должна быть матерью, а также дочерью Юпитера (если Цицерон точен в своем рассказе, что, возможно, не совсем точно), может озадачить всех нас. Те, кто не может обойтись без объяснения, могут принять объяснение профессора Макса Мюллера, если они также могут принять его этимологию. Те, кто приобрел то, что Моммзен назвал "difficillima ars nesciendi", будут довольствоваться осторожным замечанием Иордана: "Non desunt vestigia divinum numen Italiam notum fuisse deis deabusve omnibus et hoc ipso in quo vivimus mundo antiquius"^[690].

Но Фортуна не только предполагалась как божество рассвета; ее считали и лунной, и солнечной богиней. Для ее происхождения от луны нет ничего весомого; сторонник этой точки зрения - один из наименее рассудительных немецких специалистов, и его аргументы не должны нас задерживать^[691]. Но о ее связи с солнцем следует сказать еще кое-что.

День посвящения храма Фор Фортуну приходился точно на летнее солнцестояние. Сейчас это день святого Иоанна Крестителя, в который регулярно происходило множество любопытных местных обычаев, некоторые из которых сохранились до сих пор, и особенно летние костры, которые до недавнего времени были так распространены на наших островах. Часто обращают внимание на склонность к параллелизму, которая побудила первых христиан поместить рождение Христа в зимнее солнцестояние, когда дни начинают удлиняться, а рождение Крестителя - поскольку 24 июня считается его днем рождения, а также праздником - в летнее солнцестояние, когда они начинают сокращаться; следуя тексту: "Ему должно расти, а мне умиляться"^[692]. Конечно, солнце является объектом особого внимания на всех праздниках середины лета и, как предполагается, часто символизируется в них колесом, которое поджигают и во многих случаях катят с холма^[693]. Колесо, конечно, является символом культа Фортуны, и иногда встречается в итальянских изображениях ее, хотя и не так регулярно, как рог изобилия и корабельный руль, которые почти неизменно сопровождают ее^[694]. Соотнося это с датой праздника Фор Фортуну, кельтский ученый

Гайдос пришел к выводу, что Фортуна в конечном итоге была солнечным божеством^[695]. Солнечное происхождение символа, по его мнению, было совершенно забыто; но колесо или глобус, который иногда его заменяет, несомненно, когда-то были солнечными и, возможно, пришли из Ассирии. Если это так (заключает он), то самая ранняя форма Фортуны должна была быть женским двойником солнца.

В римских древностях все намеки полезны, и из этого еще можно что-то сделать. Но его нельзя принимать, пока мы не убедимся в истории и происхождении этого символа в представлениях Фортуны; далеко не исключено, что колесо или шар в данном случае могут иметь отношение к солнцу не больше, чем руль, который всегда сопровождает его. В любом случае вряд ли можно сомневаться, что он не италийского происхождения; он встречается, например, также в культе Немезиды, которая, подобно Тихе, Эйлитии и Лейкотее, вероятно, ответственна за большую вариативность и путаницу в поклонении италийским женским божествам^[696]. Что касается другого факта, приведенного Гайдосом, а именно даты проведения фестиваля, то он, безусловно, поразителен и должен быть полностью учтен. Удивительно, что профессор Макс Мюллер не воспользовался им. Но мы должны быть начеку. Примечательно, что в римских календарях мы не находим никаких других свидетельств того, что римляне придавали летнему солнцестоянию такое же значение, как и некоторые другие народы; римские летние праздники, в соответствии с истинно итальянским духом, гораздо больше связаны с деятельностью человека по отношению к природе, чем с явлениями природы, взятыми сами по себе. Пожалуй, лучше не делать поспешных выводов о том, что этот праздник Фортуны приходился на 24-е число, потому что 24-е было концом солнцестояния, и скорее допустить равную вероятность того, что он был назначен на это время, потому что шел сбор урожая. Колумелла, похоже, намекает на это в следующих строках^[697]:

Sed cum maturis flavebit messis aristas

Allia cum cepis, cereale papaver anetho

lungite, dumque virent, nexos deferte maniplos,

Et celebres Fortis Fortunae dicite laudes

Mercibus exactis, hilaresque recurrere in hortos.

Власть Фортуны как божества случая была бы столь же важна для опасностей, связанных с урожаем, как и с родами; и именно в этой связи итальянцы понимали значение того рогатого дерева, которое, возможно, является ее самым постоянным символом в искусстве^[698].

Наконец, существует грозный вопрос, который легко может завести неопытного в бесконечные сложности и которого я коснусь лишь вкратце. Как мы должны объяснить легендарную связь между культом Фортуны и Сервием Туллием? Этот царь, так называемый второй основатель Рима, как мы уже видели, воздвиг не одно святилище Фортуне и даже, как считается, имел незаконные связи с самой богиней^[699]. День посвящения Фортуне, как говорят, был выбран им самим и, как описывает Овидий, был праздником беднейших слоев населения, которые таким образом поддерживали обычай, заложенный народным другом плебса.

Поскольку этрускское происхождение Сервия Туллия было поставлено под сомнение открытием знаменитой гробницы в Вульчи с изображением Калеса Вибенны, освобожденного от уз Мастарной^[700], которая подтвердила этрускую традицию о тождестве Мастарны и Сервия, сохраненную императором Клавдием в его знаменитой речи^[701], мы можем считать весьма вероятным, что если Сервий действительно учредил культ Фортуны в Риме, то этот культ пришел с ним из Этрурии. Это ни в коем случае не заставляет нас рассматривать Фортуну только как этруское божество; но то, что существовала этрусская богиня, которую римляне признали эквивалентом своей Фортуны^[702], представляется фактом. Это была Нортия, великое божество в Вольсиниях, что полностью доказывают найденные там останки^[703]; и мы можем отметить, что этот город находился рядом и в тесном союзе с Вульчи, где была найдена гробница, содержащая картины, о которых только что говорилось. Сейанус, уроженец Вольсиний^[704], должен был находиться под покровительством этого божества и, как мы уже видели, обладать древней статуей.

В ее храм каждый год вбивали гвоздь, как в храм Юпитера Капитолийского^[705], из чего некоторые сделали вывод, что она была богиней времени. Однако нельзя с уверенностью утверждать, что это вбивание гвоздей изначально символизировало только или вообще только время; оно может с равным успехом напоминать нам о знаменитой Фортуне из Антимы и о "трудящихся клавишах" из оды Горация^[706]. Как бы то ни было, можно предположить, хотя и с сомнением, что Фортуна Сервия была эквивалентом этой Нортии, которой римские плебеи дали имя, с которым они уже были каким-то образом знакомы. Мастарна продолжал поклоняться своему родному божеству и после того, как поселился в Риме; и плебеи продолжали почитать ее не из-за его удачи, которая действительно была несовершенной, а просто потому, что она была его покровительницей^[707]. Если мы попытаемся выйти за эти рамки, то потеряем точку опоры; и даже это лишь предположение, хотя и основанное на доказательствах, которые не лишены веса.

MENSIS QUINCTILIS.

Праздники этого месяца настолько туманны, что кажется безнадежным пытаться связать их каким-либо определенным образом с действиями природы или человека. Мы знаем, что это было время, когда солнечный зной становился гнетущим и опасным; статистика показывает, что в настоящее время уровень смертности в Риме достигает своего максимума в июле и августе, как и в целом в южных широтах. Мы также знаем, что в этом месяце собирали различные урожаи: "Quarto intervallo inter solstitium et caniculam plerique messem faciunt", - пишет Варро (*R. R.* 1. 32). Мы должны были бы ожидать, что нездоровый сезон и сбор урожая оставят свой след в календаре; но в скудости наших сведений мы можем найти очень мало следов их влияния. Здесь мы лишаемся Овидия, который, несмотря на свое неизбежное невежество, мог бы случайно пролить луч света на темноту; но очевидно, что даже Варро и Веррий почти ничего не знали о почти устаревших праздниках этого месяца. Поплифугия, Лукария, Нептуналия и Фурриналия - все они когда-то были великими праздниками, так как отмечены в древних календарях крупными буквами; но для римлянина времен Варро они имели не больше значения, чем дни малых святых нашего календаря для обычного англичанина наших дней. Гораздо более поздние *ludi Apollinares*, которые всегда сохраняли свой интерес, не попадали на дни этих праздников и не стирали их в памяти людей; они,

должно быть, пришли в упадок от чистого бездействия - от отсутствия практической связи с жизнью и интересами большого города.

iii Non. Quinct. (5 июля). НП.

POPLIF[UGIA]. (MAFF. AMIT. ANT.).

FERIAE IOVI. (AMIT.)

Заметка "feriae Iovi" в календаре Амитернума подтверждается любопытным образом сообщением Дио Кассия^[708], который говорит, что в 42 г. до н. э. сенат принял постановление о том, что день рождения Цезаря должен праздноваться в этот день^[709], и что любой, кто откажется принять участие в праздновании, должен быть "sacer Iovi et Divo Iulio". Но мы слишком мало знаем об обрядах этого дня, чтобы можно было хотя бы предположить значение его связи с Юпитером. Стоит лишь отметить, что двумя днями позже мы находим праздник Юноны, Nonae Caprotinae; эти два дня могли быть как-то связаны друг с другом, будучи разделены интервалом в один день, как в случае с тремя днями Лемурии, двумя днями Лукарии в этом месяце и в других случаях^[710]; и их обряды объяснялись двумя частями одной и той же этиологической истории - а именно. что римляне бежали перед фиденатами 5-го числа и, в свою очередь, победили их 7-го^[711]. Но мы совершенно не понимаем смысла такой связи, если она была. Мы также не можем объяснить тот необычный факт, что это единственный праздник за весь год, отмеченный в календарях крупными буквами, который выпадает до Нонеса^[712].

Вряд ли во всем календаре найдется слово, значение которого было бы нам так совершенно неизвестно, как это слово Poplifugia. О параллельном слове, Регифугиуме в феврале, можно кое-что понять, как мы увидим^[713]; и не исключено, что ритуальный смысл, скрытый в обоих, может быть во многом одинаковым. Но все попытки найти определенное объяснение Poplifugia до сих пор были бесплодными, за единственным исключением, возможно, Швеглера^[714], который сам допустил серьезную ошибку, спутав этот день с Nonae Caprotinae. Правда, эти два дня и их обряды путали даже в древности, но только поздние авторы^[715]; календари, с другой стороны, совершенно ясны, как и Варро^[716], который переходит от одного к другому таким образом, что не остается никаких сомнений в том, что он понимал их как разные.

Простой факт заключается в том, что значение слова Poplifugia полностью исчезло, когда начали изучать календарь. Изобретательность и фантазия, как обычно, заняли место знания, и в результате возникли две легенды: одна связывает это слово с бегством римлян от армии их соседей фиденов после отступления галлов из города^[717]; другая интерпретирует его как память о бегстве людей после исчезновения Ромула во тьме затмения или внезапной бури^[718]. Первую из этих легенд можно сразу отбросить; крупные прописные буквы, которыми написано имя Поплифугия во фрагментах трех сохранившихся календарей, являются достаточным доказательством того, что оно должно было быть гораздо старше галльского вторжения^[719]. Вторая легенда может навести на мысль, что сама история о смерти Ромула выросла из какого-то религиозного обряда, совершавшегося в это время года; и она действительно была традиционно связана с Нонами этого месяца^[720]. Но этот день, к счастью, не совпадает с днем Поплифугия, который вряд ли можно связать с исчезновением Ромула. Тем не менее, между обрядами этих двух дней могла быть связь, как уже отмечалось выше; и если это так, то стоит обратить внимание на предположение Швеглера, несмотря на то, что он путает эти два дня вместе. Он увидел, что исчезновение Ромула произошло, когда

он проводил *люстрацию* граждан^[721], и заключил, что *Poplifugia* могла быть древним обрядом люстрации - идея, которой другие авторы последовали, не всегда отдавая ему должное^[722].

На такой обряд вполне может указывать следующее предложение Варро^[723] - единственное, которое дает нам сколько-нибудь основательную информацию по этому вопросу: *Aliquot huius diei vestigia fugae in sacris apparent, de quibus rebus antiquitatum libri plura referunt*. Представляется небезосновательным предположить, что речь идет об одном из тех обрядов, в которых священник, а в данном случае, как кажется, и народ, бежал с места после завершения жертвоприношения. Как зарезавший быка на афинском празднике Буфония (который, что любопытно, происходил как раз в это же время года) бежал как виновник крови, так, возможно, бежали жрец и народ в Риме после какого-то подобного жертвоприношения и по той же причине^[724]. Или, возможно, они бежали от жертвы как от козла отпущения, которому было суждено унести из города загрязнение или мор. Интересно обнаружить в Игувиуме в Умбрии некоторые "vestigia fugae", не людей, конечно, но жертв, на *lustratio populi*, которая, кажется, имела какой-то объект такого рода^[725]. Телок отправляли в бегство, затем ловили и убивали, очевидно, чтобы отвести зло от города^[726], а также чтобы представить и обеспечить поражение его врагов. Такие представления, по-видимому, особенно часто происходили в болезненные сезоны^[727]; а поскольку нездоровый сезон начинался в Риме в июле^[728], вполне возможно, что *Poplifugia* была церемонией этого класса.

Non. Quinct. (7 июля). N.

Этот день не фигурирует как праздник в старых календарях; но поздний календарик Сильвия^[729] отмечает его как *Ancillarum Feriae*, или Праздник подручных, и добавляет пояснительную историю, которая встречается также у Плутарха и Макробия^[730]. Победивший Фиденат потребовал выдать жен римлян, и последние по совету некой Филотис, или Тутулы^[731], одной из подручных, отдали им своих *ancillae*, одетых в одежды своих любовниц. Авсоний упоминает об обычае, породившем эту историю:

Festa Caprotinis memorabo celebria Nonis

Cum stola matronis dempta teget famulas^[732].

Плутарх также рассказывает, что в этот день *ancillae* не только носили платье матроны, но и имели право на то, что можно назвать игрой в сорванцов; они били друг друга, бросали камни и насмехались над прохожими^[733].

Последнее обстоятельство дает нам возможный ключ к разгадке как происхождения обычая, так и объясняющей его легенды. Одним из самых частых обычаев во время жатвы было, да и сейчас в некоторых местах остается, чтобы комбайнеры насмехались и даже грубо обращались с любым незнакомцем, который появляется на поле; часто его связывают соломой, даже женщины, связывающие снопы, и отпускают только под обещание денег, бренди и т. д.; или его окунают в воду, или полузарывают, или под предлогом обезглавливают^[734]. Незнакомец в таких случаях объясняется как олицетворение духа кукурузы; примеры, собранные Маннхардтом и мистером Фрейзером, кажутся достаточно убедительными в этом вопросе^[735]. Ношение платья матроны также кажется сочетанием привычной практики зимних сатурналий с обычаями сбора урожая, что в различных формах отнюдь не редкость^[736], хотя я не нашел случая обмена платьями после сбора урожая.

Таким образом, представляется возможным, что перед нами реликт итальянского обычая сбора урожая; это подтверждается заявлением Тертуллиана о том, что в этот день

совершалось жертвоприношение богу урожая Консу^[737], на его подземном алтаре в Circus Maximus, о котором мы еще расскажем в разделе 21 августа (Консуалии). Здесь стоит отметить, что как легенда об изнасиловании сабинянок была связана с Консуалиями^[738], так и аналогичная история о требовании фиденатов к римским женщинам связана с *Ancillarum Feriae* и днем жертвоприношения Консусу. Это не только связывает вместе два дня поклонения Консусу, но и позволяет предположить, что сбор урожая был благоприятной возможностью для практики захвата жен в первобытной Италии, когда женщины находились в поле и могли быть унесены внезапным вторжением.

Этот день был также известен как *Nonae Caprotinae*, потому что женщины, предположительно помогавшие в сборе урожая, как подневольные, так и свободные^[739], приносили жертву Юноне Капротине под дикой смоковницей (*caprificus*) в *Campus Martius*^[740]. Юнона Капротина была латинской богиней, очень известной в Фалерии^[741], где коза, от которой она получила свое имя, фигурирует в легенде о ее культе. Характер Юноны как представительницы женского начала в человеческой жизни^[742] вполне согласуется с тем, что женщины занимают важное место как в обычаях, так и в легендах, связанных с этим днем; и смоковница с ее млечным соком, который, согласно Макробию, использовался в жертвоприношении Юноне вместо молока, также имеет свое значение^[743]. Варро добавляет, что из этого дерева также вырезали прут (*virga*)^[744], не сообщая, для какой цели он использовался; и было выдвинуто гениальное предположение, что именно им подручные били друг друга, как описывает Плутарх, чтобы добиться плодородия, подобно тому как во время Луперкалий женщин били полосками, вырезанными из шкур жертв (*amiculum Junonis*). Но это всего лишь предположение, а утверждение Варро слишком неопределенно, чтобы на него можно было опираться^[745].

viii Id. Quinct. (8 июля). N.

'Piso ait vitulam victoriam nominari, cuius rei hoc argumentum profert, quod postridio nonas Iulias re bene gesta, cum pridie populus a Tuscis in fugam versus sit (unde Populifugia vocantur), post victoriam certis sacrificiis fiat *vitulatio*^[746].'

Я должен довольствоваться цитированием этого отрывка без комментариев; его достаточно, чтобы показать, что значение слова "*vitulatio*" было совершенно неизвестно римским ученым. Почему они не связывали его с *vitulus*, я не знаю: мы можем вспомнить, что в игувианском ритуале *vituli*, похоже, выполняли функцию козлов отпущения^[747]. Если *vitulatio* каким-либо образом связано с *Poplifugia*, как это действительно было в легенде, приведенной Макробием выше, стоит вспомнить, что этот день отмечен в одном календаре как "*feriae Iovi*", и что *vitulus* (телица) была особой жертвой Юпитера^[748].

Prid. Non. Quinct.-iii Id. Quinct. (6-13 июля).

LUDI APOLLINARES.

Все эти дни отмечены как "*ludi*" в Maff. Amit. Ant.; 6-й - "*ludi Apoll[ini]*", а 13-й - "*ludi in circo*".

Эти игры^[749] были учреждены в 212 году до н. э., только для одного случая, в самый опасный период войны с Ганнибалом, когда тот взял Тарентум и вторгся в Кампанию. Прибегали к сивиллиным книгам и итальяским оракулам Марция, и последний ответил следующим образом^[750]:

"Hostes Romani si expellere voltis, vomicaeque quae gentium venit longe, Apollini vovendos censeo ludos, qui quotannis Apollini fiant," &c. Игры проводились, как мы можем

предположить, по аналогии с *ludi plebei*, первоначально в 13-й день месяца^[751], и со временем были расширены в обратную сторону, пока в юлианском календаре мы не видим их длящимися с 6-го по 13-е число. С самого начала они носили греческий характер; ими руководили децемвиры (*Decemviri sacris faciundis*), которые консультировались с сивиллиными книгами и организовывали ритуал чужеземных культов; они включали в себя сценические представления, по греческой моде, а также гонки на колесницах^[752].

Спорно, ожидалось ли, что в этом, 212 году, Аполлон проявит свою благосклонность к Риму как победитель врага или как предотвратитель моровой язвы во время летнего зноя; обе функции были в его компетенции. Но в 208 году нам сообщают, что *ludi* были возобновлены *lex*'ом, стали постоянными и назначены на 13 июля из-за моровой язвы^[753]; и мы можем справедливо предположить, что это было, по крайней мере частично, причиной их учреждения четырьмя годами ранее. То немногое, что мы знаем о традициях поклонения Аполлону в Риме, указывает в том же направлении. Его древнейший храм на Фламиниевых полях, где, по словам Ливия, когда-то стояло еще более древнее святилище^[754], был возведен в 432 году до н. э. в связи с моровой язвой; кроме того, бог носил культовый титул Медик^[755]. Следующий случай, когда мы встречаемся с культом, - это первое учреждение лектистерний в 397 году до н. э., рассказ Ливия о котором стоит привести в сжатом виде^[756]. Тот год отличался чрезвычайно холодной зимой, за которой последовало столь же нездоровое лето, губительное для всех видов животных. Так как причину моровой язвы установить не удалось, обратились к сивиллиным книгам; в результате был введен *лектистерний*, на котором с большим великолепием были установлены три кушетки, на которых покоились Аполлон и Латона, Диана и Геракл, Меркурий и Нептун, чьей благосклонности народ просил в течение восьми дней.

Куль Аполлона, хотя и появился в полном великолепии в Риме в исторические времена, был "настолько древним в Италии, что почти создавал впечатление коренного"^[757]. Традиция приписывает Тарквинию Супербу введение из Кум Сивиллиных оракулов, которые были тесно связаны с поклонением Аполлону; и этот этрусский царь вполне мог быть знаком с греческим богом, который был хорошо известен в Этрурии как *Аплу*^[758], и которому поклонялись в Каере, доме семьи Тарквиниев, у которого была "сокровищница" в Дельфах^[759]. Сами римляне, согласно традиции, которая отнюдь не является невероятной, очень рано имели дело с дельфийским оракулом.

Нет уверенности в том, что Аполлон вытеснил какое-либо другое божество, когда был перенесен в Рим. Считалось, что неясный Вейовис облекся некоторыми чертами Аполлона, но это крайне сомнительно^[760]. Таинственное божество Соракта, *Соран*, названо Вергилием Аполлоном^[761]; это, однако, не настоящее замещение, как, например, древней Цереры характеристиками Деметры, а просто поэтическая замена знакомого имени незнакомым, которое, несомненно, было древнеиталийским.

Не представляется вероятным, что в республиканский период культ Аполлона имел какое-либо особое влияние, религиозное или этическое, на римский народ в целом. Это был жреческий эксперимент - в опасные времена, согласно моде римской олигархии, вызывали нового врача, который либо давал советы с помощью своих оракулов, либо получал почести за свои благодеяния в качестве ἀλεξίκακος. Именно в эпоху Августа культ начинает важное значение; семья Цезарей, как говорят, имела с ним древнюю связь^[762], а после победы при Актиуме, где на мысе стоял храм Аполлона, Август не только расширил и украсил его, но и построил другой на Палатине, рядом со своим собственным домом, в честь Аполлона Палатинского. Но о "аполлинизме" Августа и о той важной роли, которую играл этот бог в *ludi saeculares* 17 г. до н. э., я должен отослать читателя к другим работам^[763].

xiv Kal. Sext. (19 июля). НР.

LUCAR[IA]. (MAFF. AMIT.)

xii Кал. Секст. (21 июля). НП.

ЛУКАР[ИЙ]. (MAFF. AMIT.)

Здесь, как и в двух следующих праздниках, которые нам предстоит рассмотреть, мы всего лишь "окунаем ведра в пустые колодцы". Ритуал, а значит, и первоначальный смысл этого праздника, полностью утрачен для нас, как, впрочем, и для римлян времен Варро. Варро в своем списке праздников даже не упоминает об этом празднике; но возможно, что некоторые слова здесь выпали из его текста^[764]. Единственный свет, которым мы располагаем, получен из вторых рук от Веррия Флакка^[765]. 'Lucaria festa in luco colebant Romani, qui permagnus inter viam Salariam et Tiberim fuit, pro eo, quod victi a Gallis fugientes^[766] e praelio ibi se occultaverint.' Этот отрывок напоминает нам историю, объясняющую "Поплифугию", и может предполагать, как и в том случае, искупительную жертву и бегство народа от козла отпущения, призванного унести болезни. Но здесь мы не знаем никаких *vestigia fugae* в культе, которые, как говорит Варро, были очевидны в Poplifugia.

Единственное возможное предположение, которое мы можем сделать, должно основываться на самом названии, взятом вместе с тем, что Фест рассказывает нам о большом лесу, некогда существовавшем между улицей Салария и Тибром, в котором проводился фестиваль, - лесу, который, несомненно, занимал холм Пинциан, и области, впоследствии разбитой в садах Лукуллом, Помпеем и историком Саллюстом. Lucaria образована от *lucar*, как Lemuria от *lemur*; а *lucar*, хотя в более поздние времена и означал "сумму, выделяемую из *aerarium* на игры^[767]", взятую, вероятно, из поступлений от священных рощ, мог также в свое время сам означать рощу. Надпись из латинской колонии Лукерия показывает нам *lucar* в этом смысле^[768]:

IN - NOCE - LUCARID - STIRCUS - NE - IS - FUNDATID, &c.

Теперь не может быть никаких сомнений в том, что леса, а точнее, просеки в них, имели большое значение в древней итальянской религии. *Nemus* и *lucus*, - говорит Преллер^[769], - как и многие другие слова, напоминают нам о старой итальянской жизни, связанной с лесами и полянами. *Nemus* - это пастбище, *lucus* - "свет" или поляна^[770], в лесу, где люди селились и сразу же начинали заботиться об интересах духов леса, и особенно Сильвануса, который одновременно является богом дикой жизни леса и поселенца в лесу - жителя глубинки". Леса, оставшиеся после развития цивилизации и сельского хозяйства, продолжали оставаться обителью *нумины*, не только великого Юпитера, которому, как мы увидим, поклонялись в рощах по всей Италии^[771], и Дианы, которая в Ариции носила титул *Nemorensis*, но и бесчисленных духов старого культа, *Fauni*, *Silvani*, и других проявлений идеи, наиболее определенно заложенной в великом боге Марсе^[772]. Но люди, конечно, не могли знать наверняка, какие духи обитают в лесу, чей гнев может быть вызван вторжением или вырубкой деревьев; и старый Катон среди своих многочисленных предписаний, материальных и религиозных, дает одно в форме обращения к таким неизвестным божествам, если придется вторгнуться. Его стоит процитировать, и он звучит следующим образом^[773]: 'Lucum conlucare Romano more sic oportet. Porco piaculo facito. Sic verba concipito: Si Deus, si Dea es, quoniam illud sacrum est, uti tibi ius siet porco piaculo facere, illiusce sacri coercendi ergo. Harumce rerum ergo, sive ego, sive quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet. Eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, uti sies volens propitius

mihi, domo familiaeque meae, liberisque meis. Harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto".

Применяя эти факты к проблеме Лукарии, хотя и с некоторыми колебаниями, помня о расположении леса и дате праздника, мы можем прийти к следующему выводу: это было умилоостивительное поклонение божествам, населявшим леса, которые граничили с возделываемыми римскими землями. Время, когда собиралась кукуруза, а мужчины и женщины были в поле, ни в коем случае не подходило для такого умилоостивления. Оно не должно было быть обращено к какому-то особому божеству, не больше, чем ритуал Катона или, как я полагаю, ритуал Луперкалий^[774]; оно принадлежало к самым примитивным римским обрядам, и отчасти по этой причине, отчасти также из-за поглощения земли крупными частными владельцами^[775], оно пришло в запустение. Роща Братьев Арвалов и упадок их культа (также, обращенного к безымянному божеству) предлагает аналогию на другом конце Рима, в направлении Остии.

Такая гипотеза кажется небезосновательной, хотя она основана скорее на общих, чем на конкретных доказательствах. Во всяком случае, она лучше, чем дикие догадки одного немецкого дознавателя, который всегда находится дома, когда нет никакой информации. Хушке^[776] считает, что слова *Lucaria* и *Luceres* (древнеримское название племени) оба происходят от *lucus*, потому что *Lucaria* проходит в июле, который является месяцем благоприятствования *Luceres*. А два дня этого праздника объясняются тем, что Лукерья была обязана покровительством и ромеям, и квиритам (рамнам и тити) и поэтому поклонялась и Янусу, и Квирину.

х Кал. Секст. (23 июля). НП.

НЕПТ[УНАЛИЯ]. (PINC. MAFF.)

FERIAE NEPTUNO. (PINC. ALLIF.)

Ранняя история Нептуна - загадка, и мы почти ничего не узнаем о нем из его праздника. Мы знаем, что он проходил в летний зной и что на нем использовались шалаши или хижины из листвы деревьев, чтобы уберечься от солнца, и это все^[777]. Ни один из этих фактов не наводит на мысль о морском божестве, каким мы привыкли видеть Нептуна; однако они едва ли достаточно весомы, чтобы мы могли строить на их основе какую-либо другую гипотезу о его характере или функциях. Не помогает нам и его имя. Хотя оно постоянно появляется в этрусском искусстве как имя бога, обладающего характеристиками греческого Посейдона, считается, что оно не имеет подлинно этрусского происхождения^[778]. Если это так, то этруски должны позаимствовать его у какого-то народа, который на момент заимствования уже использовал его для обозначения морского бога; но непонятно, почему этот великий мореходный народ должен был искать имя для своего морского божества вне языка своей собственной религии.

В древних культовых формулах, сохраненных Геллием^[779], Нептун сочетается с женским именем Салация; и Варро пишет: "*Salacia Neptuni a salo*" - этимология, несомненно, подсказанная более поздним отождествлением Нептуна с Посейдоном. По моему мнению, *Salacia* скорее следует отнести к *salax* ("похотливый" и т. д.), и, как и *Nerio Martis*^[780], воспринимать как указание на мужественную силу Нептуна как божественного прародителя^[781]. Это подтверждается тем фактом, что этот бог был известен как *Neptunus pater*, как и Марс, Янус, Сатурн и сам Юпитер^[782]; все они связаны в культе или легенде с ранней историей латинских акций.

Когда Нептун впервые встречается нам в римской истории, он уже надел атрибуты греческого Посейдона; это произошло в 399 году до н. э., во время первого лектистерния, где он находится в компании с Аполлоном и Латоной, Дианой и Гераклом, а также специально соединен с Меркурием (= Гермесом)^[783]. Какие его характеристики послужили основанием для отождествления, как здесь, так и в Этрурии, мы не можем сказать. Мы не находим никаких свидетельств, связывающих его с морем; а соединение с Гермесом означает не более того, что и этот бог, и Посейдон попали в Рим через греческую торговлю.

Недавно было выдвинуто предположение^[784] о том, что целью как Лукария, так и Нептуналии было предотвращение июльской жары и засухи и умиловление божеств воды и источников, одним из которых, возможно, был Нептун (судя по его отождествлению с Посейдоном); но это не более чем смутная догадка, которую ее автор выдвигает лишь "со всеми оговорками".

viii Kal. Секст. (25 июля). НП.

FURR[INALIA]. (PINC. ALLIF. MAFF.).

FERIAE FURRINAE (PINC. ALLIF.)

Похоже, что июльские праздники служат уроком того, что существовала ранняя стадия римской религии, которая потеряла всякий смысл для самих римлян, когда они начали изучать историю своей собственной религии. Об этом последнем празднике месяца мы не знаем ни одного элемента культа и, следовательно, не имеем ничего существенного, что могло бы нас ориентировать. Кажется почти уверенным, что даже Варро и Веррий Флакк^[785] не знали о празднике ничего, кроме его названия в календаре. Они также ничего не знали о богине Фуррине или Фурине. Варро прямо говорит, что ее праздновали "apud antiquos", потому что они давали ей ежегодный праздник и фламен, но в его время едва ли нашлась дюжина римлян, которые знали ее имя или что-нибудь о ней.

Варро, несомненно, прав, утверждая, что праздник и пламя указывают на древнее почитание, в котором она находилась; кроме того, эти факты доказывают, что она была отдельным божеством, совершенно отличным от фурий, с которыми поздние римляне, как и греки, естественно, путали ее - вывод, который подтверждается длинным *u*, обозначенным двойным *r* в календарях^[786].

Таким образом, кроме этимологии, нам ничего не известно о богине, а из этого источника мы не можем рассчитывать узнать что-то определенное. Преллер предположил связь с *fur*, *furvus* и *fuscus*, от корня, означающего темный или тайный; и если это верно, она может быть божеством подземного мира или тьмы. Бюхелер в своей *Umbrica*^[787] предложил сравнение с умбрийским *furfare* = *februlare* ("очищать"), что, по крайней мере, показывает, как трудно основывать выводы на этимологических рассуждениях. Иордан предположил, что праздник был связан с предотвращением опасной летней жары^[788] - вывод достаточно естественный, но, похоже, не опирающийся ни на какие доказательства, кроме своей даты. Наконец, Хушке^[789], снова в своей стихии, смело утверждает, что фурриналии служили для умиротворения божеств мести, которые происходили из черной области Ведиовис - ошибочно путая Фуррину и фурий. Из этих примеров будет совершенно очевидно, что пытаться выяснить природу богини или праздника с помощью этимологических рассуждений столь же безнадежно, сколь и бесполезно.

MENSIS SEXTILIS.

Август - это месяц, когда начинается уборка кукурузы; в Италии она обычно завершается в июле, и последние праздники урожая, когда все операции по уборке и т. д. были завершены, естественно, должны были выпасть для первобытного римского земледельца на шестой месяц. Календы Квинктилиса были бы слишком ранней датой для уведомления о них; некоторые крестьяне могли не успеть и таким образом отстраниться от участия. Календы Секстилиса вполне подойдут; ведь к Нонам, до которых нельзя было проводить никаких праздников, наступало всеобщее прекращение труда. Никакие другие сельскохозяйственные работы не должны были на время специально возлагаться на земледельца^[790].

До идов мы не находим в старом календаре ни одного большого праздника, хотя жертвоприношение 12-го числа на *ара максиме*, несомненно, имело большую древность. Список начинается с Портуналии 17-го числа; затем следуют, с интервалом в один день, Виналия Рустика, Консуалия, Вулканалия, Опеконсивия и Вольтурналия. Виналии, конечно, не имели никакого отношения к сбору урожая, а характер Портуналий и Волтурналий почти неизвестен; но все остальные, вероятно, имели какое-то отношение к сбору и сохранению урожая, и те один или два обрывка информации, которыми мы располагаем о Портуналиях, свидетельствуют в том же направлении. Похоже, что в это время умилоствуются божества огня и воды, чтобы уберечь урожай от бедствий, причиняемых одной из стихий. Обряды тайные и загадочные, места поклонения - не привычные храмы, а *ара максима*, подземный алтарь Консуса или Регия; возможно, этим объясняется сравнительно раннее забвение и упадок некоторых из этих праздников. Можно также отметить еще два момента: во-первых, обряды собираются по большей части в окрестностях Авентина, Цирка Максимуса и берега Тибра; в самые ранние времена это, должно быть, была часть возделываемой земли, ближайшая к городу^[791], или, во всяком случае, та ее часть, где хранился урожай. Во-вторых, в обрядах и легендах этого месяца прослеживается слабый след торговли и связей между Римом и его соседями - латинами и сабинами, что, возможно, указывает на дружеские или враждебные отношения, вызванные свободой и праздниками времени сбора урожая.

Нон. Секст. (5 августа). F. (NP. ant.)

SALUTI IN COLLE QUIRINALE SACRIFICIUM PUBLICUM. (VALL.)

SALUTI IN COLLE. (AMIT. ANT.)

NATALIS SALUTIS. (PHILOC.)

Датой основания храма Салуса считается 302 год до н. э., во время самнитских войн^[792]. Культ, вероятно, был не совсем новым. *Augurium Salutis*, о котором мы знаем благодаря его возрождению Августом, был древним религиозным представлением в начале каждого года или при вступлении в должность новых консулов, которое включало в себя, во-первых, выяснение того, будут ли молитвы приемлемы для богов, и, во-вторых, вознесение этих молитв в благоприятный день^[793]. Две очень древние надписи также свидетельствуют о том, что культ был хорошо распространен в Италии в ранний период^[794]. Такие олицетворения абстрактных идей, как *Salus*, *Concordia*, *Pax*, *Spes* и т. д., не относятся к древнейшей стадии религии, но, несомненно, были понтификального происхождения, т. е. принадлежали поздней монархии или ранней республике^[795]. Не стоит полагать, что они были вызваны импортом греческих культов и идей, хотя в некоторых случаях они со временем наложились

на них. Они были порождены тем же процессом, что и боги Индигитамента^[796] - фактически являясь применением к жизни государства того специфически римского типа религиозной мысли, который представлял себе отдельного *нумена*, руководящего каждым действием и страданием индивида. Это, как я полагаю, в своем продукте *Indigitamenta*, было искусственным жреческим преувеличением очень примитивной тенденции видеть мир безымянных духов, окружающих и влияющих на всю человеческую жизнь.

Интересна история храма^[797]. Вскоре после посвящения храма его стены были расписаны Гаем Фабием, консулом 269 года до н. э., потомки которого, в том числе и историк, носили имя Пиктора в память о подвиге, столь необычном для римлянина той эпохи^[798]. В него не менее четырех раз ударяла молния, а в царствование Клавдия он сгорел. Ливий^[799] рассказывает, что в 180 году до н. э. по приказу децемвиров в честь Аполлона, Эскулапия и Салуса был устроен суппликацио, вызванный сильным мором; это ясно показывает, что богиня уже превращалась в подобие греческой 'Υγίεια и ассоциировалась скорее с общественным здоровьем, чем с общественным богатством в самом общем смысле этого слова.

vi Id. Sext. (9 авг.). F. (allip.) NP. (amit. maff. etc.).

SOLI INDIGITI IN COLLE QUIRINALE. (AMIT. ALLIF.)

SOL[IS] INDIGITIS IN COLLE QUIRINALE SACRIFICIUM PUBLICUM. (VALL.)

На Квиринале существовало древнее поклонение Солу, которое, как полагают, имело сабинское происхождение. Упоминается *пульвинар Солиса*, расположенный рядом с храмом Квирина, а Gens Aurelia, как говорят, руководила культом^[800].

А вот Солнце 9 августа в календарях называется *Sol Indiges*. Что мы должны понимать под этим словом, которое встречается в именах *Di Indigetes*, *Jupiter Indiges* или просто *Indigetes*? Сами римские ученые не были согласны в этом вопросе; по общему мнению, оно означало "из или принадлежащий к определенному месту", то есть закрепленный там по происхождению и защищающий его^[801]. Этой точки зрения, исходя из этимологических или иных соображений, придерживаются и современные авторы, включая Преллера^[802]. Недавно в "*Мифологическом лексиконе*" было выдвинуто несколько иное объяснение, предложенное Рейффершайдом в его лекциях в Бреслау. Согласно этому мнению, *Indiges* (от *indu* и корня *ag* в *agere*) был божеством, действующим в определенном действии, деле, месте и т. д. человеческой деятельности, и ни в каком другом; он имеет понтификальное происхождение, как и его однокоренной *indigitamenta*, и поэтому не является выжившим из древнейших религиозных форм^[803].

Второе из этих объяснений, по-видимому, не помогает нам понять, что имелось в виду под *Sol Indiges*; и его выразитель в *Лексиконе*, чтобы объяснить это, отступает к гениальному предложению, сделанному давным-давно Преллером. Говоря о *Sol Indiges*, Преллер объяснил *Indiges* как = *индекс* и предположил, что это имя было дано Сол только после затмения, предвещавшего смерть Цезаря, сравнивая строки Вергилия (*Georg.* 1. 463 foll.):

Sol tibi signa dabit. Solem quis dicere falsum

Audeat? ille etiam caecos instare tumultus

Saepe monet, fraudemque et operta tumescere bella.

Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam:

Cum caput obscura nitidum ferrugine textit,

Impiaque aeternam timuerunt saecula noctem.

Возможно, Преллер прав; и если бы он был прав, у нас не было бы больше проблем в этом случае. В доюлианском календаре, согласно этой гипотезе, слово *Indiges* отсутствовало. Таково же мнение последнего ученого, который, насколько мне известно, затрагивал этот вопрос; но Виссова^[804], как мне кажется, с полным основанием возвращается к первому объяснению слова *Indiges* ("из или принадлежащий к определенному месту"), и считает, что это слово, добавленное к *Sol* в юлианском календаре, было просто призвано отличать настоящего местного бога Солнца от иностранных солнечных божеств.

Prid. Id. Секст. (12 августа). С.

HERCULI INVICTO AD CIRCUM MAXIM[UM]. (ALLIF. AMIT.)

[HERCULI MAGNO CUSTODI IN CIRCO FLAMIN[IO] (VALL.) обычно принимают за путаницу с 4 июня^[805].]

Это единственный день, к которому мы можем отнести, на основании календарей, ежегодные обряды *ara maxima* и *aedes Herculis* в Forum boarium. Эти два святилища находились недалеко друг от друга: первое - у входа в Circus maximus, второе, как стало ясно в результате длительных исследований, немного к северо-востоку от него^[806]. Мы можем предположить, что эти два места должны были быть тесно связаны в культе, хотя мы не имеем четких сведений на этот счет.

Круглый храм указывает на очень древнее поклонение, как и в случае с *aedes Vestae*, и легенды подтверждают это. История о Геракле и Какусе, основополагающая легенда культа, каково бы ни было его происхождение, указывает на жречество двух древних патрицианских родов, Поттицев и Пинариев^[807]. Аппий Клавдий, цензор 312 года до н. э., как говорят, подкупил Поттицев, главных виновников торжества, чтобы они передали свои обязанности общественным рабам^[808]; но во время ежегодных обрядов, состоявших главным образом в жертвоприношении телицы, ими руководил городской претор, связь которого с культом подтверждается надписями^[809]. То, что в свое время произошла реконструкция культа, особенно в направлении греческого использования, кажется действительно вероятным; ведь претор носил лавровый венок и приносил жертвы с непокрытой головой по греческой моде^[810]. Но в этом есть достаточно истинно римского, чтобы доказать, что основание-легенда имела некоторые корни в древнем культе; например, во время священной трапезы, которая следовала за предыдущим жертвоприношением вечером, поклоняющиеся не ложились, а сидели, как это было древнейшей практикой как в Греции, так и в Италии^[811]. Женщины исключались, что соответствует итальянскому представлению о Геракле как о Гении, или божестве мужской активности^[812]. За жертвоприношением следовала трапеза на остатках, что, возможно, было старой практикой в Италии, как и в Греции. В этой особенности, как и в двух других, мы имеем очень интересную параллель с этим культом, которая, кажется, не была замечена, в предписании, данном Катонem для призыва Марса от имени скота фермера^[813]. Предписав материал для подношения Марсу Сильвану, он продолжает следующим образом: "Eam rem divinam vel servus, vel liber licebit faciat. Ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. Mulier ad eam rem divinam ne adsit, neve videat quomodo fiat. Hoc votum in annos singulos, si voles, licebit vovere". Здесь мы имеем дело с поеданием остатков^[814], исключением женщин и участием в культе рабов; исключение женщин очень любопытно в данном случае и, кажется, показывает, что такая практика не ограничивалась поклонениями сексуального характера. Стоит также отметить, что как в

формуле Катона упоминается Марс Сильван, так и в описании Вергилием культа *ara maxima*^[815] мы находим одну особенность поклонения Марсу, а именно присутствие *салийцев*^[816]. Вряд ли можно предположить, что Вергилий допустил здесь умышленную путаницу: возможно ли, что в этом культе за Гераклом скрывается некая форма Марса, и что Геракл из *ara maxima* - это вовсе не Гений, как убеждают себя современные ученые?

Но что особенно выделяет этот любопытный культ из всех других, так это практика приношения на *ara maxima* "decumae", или десятин, добычи, коммерческой выгоды, внезапных выигрышей и так далее^[817]. Этот обычай, по-видимому, свойственен только этому культу, хотя он подтверждается надписями культов Геркулеса в других местах Италии - например, в Соре близ Арпинума, в Реате, Тибуре, Капуе и других местах^[818]. Но эти надписи, как бы ни были стары некоторые из них, не могут служить доказательством того, что практика, о которой они свидетельствуют, не была в конечном итоге заимствована из Рима. В Риме, действительно, это не вызывает сомнений; это в изобилии подтверждается литературными аллюзиями, а также фрагментами божественного права^[819]. Было ли это городским выживанием старого итальянского сельского обычая, или это был импорт из других мест?

В пользу первого из этих объяснений говорит тот факт, что приношение *первых плодов* было обычным, если не всеобщим, явлением в сельской Италии^[820]. Действительно, не известно, чтобы они были принесены в жертву Геркулесу; но дата, 12 августа, жертвоприношения в Риме может указывать на первоначальное принесение первых плодов римского земледельца, до того как рост города оттеснил сельское хозяйство на некоторое расстояние. Теперь первые плоды - древнейшая форма дани богу как "владыке земли", со временем превратившаяся в фиксированную десятину по мере того, как храмовый ритуал становился все более изощренным и дорогим^[821]. В своей примитивной форме они встречаются во всех частях света, как показал нам г-н Фрейзер в приложении ко второму тому своей "*Золотой ветви*"^[822]. Конечно, возможно, что таким образом августовский культ *ara maxima* можно связать с общим характером августовских праздников; что приношение первых плодов урожая уступило место регулируемой системе десятины^[823], от которой мы находим отголоски в приношениях десятой части своей добычи такими великими полководцами, как Сулла и Красс. По мере того как город рос, а сельское хозяйство становилось менее значимым, чем военное и торговое дело, эта практика перешла в форму, приспособленную к ним - т.е. *decumae* от военной добычи или торговой прибыли^[824].

Но есть и другая возможность, которую следует хотя бы предположить. Миф, связанный с *ara maxima* и Авентином, о Геракле и Какусе, стоит особняком среди итальянских историй, как и система десятины среди итальянских практик. Мы можем быть уверены, что эта практика не возникла из мифа; скорее, к мифу было сделано дополнение, когда Геракл описывался как отдающий десятую часть своей добычи, чтобы объяснить необычную практику. Однако миф и практика находятся в самом тесном родстве друг с другом, и странность каждой из них заключается в том, что она не похожа на свою итальянскую родственницу.

В последние годы стало модным утверждать, что этот миф является подлинно итальянским, несмотря на его греко-ориентальный характер, на основании данных сравнительной мифологии^[825]: но не удастся объяснить его уникальный характер среди итальянских мифов, все из которых имеют выраженную практическую тенденцию и отношение к какому-либо человеческому институту, например, основанию города. Это легенды о людях и практике: это элементарный миф, знакомый в разных формах восточному уму. Опять же, Геракл из мифа не имеет ничего общего с подлинным итальянским Гераклом, которого мы теперь можем принять за = гений или мужской принцип - как видно из жалкой неуклюжести попытки

согласовать эти два^[826]. Несомненно, существовал итальянский дух или божество, которому приписывалось имя Геракл: но нет необходимости заставлять все встречающиеся нам формы Геракла точно соединяться с подлинным. Мы видели выше, что за Геркулесом *из ara maxima*, возможно, скрывался сам Марс в его первоначальной форме божества скота, пастбищ и полей. Но есть еще одно возможное объяснение этой запутанной проблемы.

Римская форма мифа о Какусе, в которой Какус крадет скот у Геракла и пытается скрыть свою кражу, затаскивая их за хвосты в свою пещеру, недавно была найдена на Сицилии на расписной вазе, куда, как предположил профессор Гарднер, она могла быть привезена финикийскими торговцами с Кипра^[827]; И вывод столь осторожного археолога, очевидно, заключается в том, что миф мог попасть из Сицилии в Тибр. Ничто не может быть более вероятным; ведь несомненно, что еще до VIII века до н. э. все западное побережье Италии было открыто сначала для финикийской, а затем и для греческой торговли. И нам интересно обнаружить, что единственные другие следы мифа, которые можно найти в Италии, расположены в местах, которые были бы открыты для того же влияния. Из Капуи мы имеем бронзовую вазу, на которой изображено то, что кажется наказанием Какуса Геркулесом^[828]; а фрагмент анналиста Геллия дает историю, связывающую Какуса с Кампанией, Этрурией и Востоком^[829]. В Тибуре, который претендовал на греческое происхождение, также есть слабый след мифа в надписи^[830].

Теперь, если на мгновение предположить, что миф был таким образом импортирован, разве невозможно, чтобы аномалии культа также были иностранными? По крайней мере, одна из них, которая выделяется наиболее ярко, является специфически семитским институтом; раздача десятины в ее систематизированной форме встречается в служении того Мелькарта, который так часто появляется в Элладе в образе Геракла^[831]. Совпадение на Авентине имени, мифа и практики слишком поразительно, чтобы его полностью игнорировать - особенно если мы не можем найти определенных доказательств чисто итальянского происхождения, и если мы находим следы всех трех явлений там, где, как известно, бывали финикийцы и греки. Не исключено, что *ara maxima* была старше традиционного основания Рима, и что ее культ изначально был культом не характерного итальянского Геркулеса, а привнесенного божества, установленного там иностранными авантюристами.

Id. Sext. (13 августа). НП.

FER[IAE] IOVI. (AMIT. ALLIF.)

DIANAE IN AVENTINO. (AMIT. VALL. ANT. ALLIF.).

SACRUM DEANAE. (RUST.) NATALIS DIANES. (PHILOC.)

VORTUMNO IN AVENTINO. (AMIT. ALLIF.)

HERC[ULI] INVICTO AD PORTAM TRIGEMINAM. (ALLIF.)

CASTORI POLLUCI IN CIRCO FLAMINIO. (AMIT. ALLIF.)

FLORAE AD C[IRCUM] MAXIMUM. (ALLIF.)

Все иды, как мы видели, были священны для Юпитера; и не похоже, что здесь есть какое-то дополнительное значение в примечании "feriae Iovi". Хотя здесь соединялись многие культы, этот день был наиболее известен как день посвящения храма Дианы на Авентине, который традиционно приписывался Сервию Туллию. В этом культе, как и в поклонении этой богине

во всем Лациуме и Италии, есть интересные особенности. О самом известном из всех ее культов, культе Ариция^[832], мне достаточно обратиться к "Золотой ветви" г-на Фрейзера - самому тщательному и убедительному исследованию любого древнего культа, которое еще не появилось. О богине в целом достаточно сказать, что какова бы ни была этимология ее имени или самая ранняя концепция ее природы - а и то, и другое очень далеко от уверенности, - она была для старых латинян второй после Юпитера Латиариса в той силе, которую она проявляла, объединяя общины и работая на благо цивилизации. Так было с культом на Авентине, так же как и с культом в Ариции^[833].

О политическом происхождении храма на Авентине традиция высказывалась однозначно^[834]. Ливий говорит, что Сервий Туллий убедил вождей латинян построить храм Дианы совместно с римлянами, а Варро называет его "латинской общиной Дианы" (*commune Latinorum Dianae templum*). Дионисий видел "lex templi", или постановление об общем поклонении римлян и латинян, написанное греческими буквами и сохраненное в храме^[835]. Рога коровы^[836], вывешенные перед этим храмом, породили легенды, одна из которых сохранилась у Ливия, и, похоже, в ней упоминаются и сабиняне. Таким образом, этот храм с самого начала был в некотором смысле внеримским, то есть не принадлежал к чисто римскому языческому культу. У него были и другие характеристики того же рода; он был особо связан с плебсом и рабами, и, как в случае с соседним храмом Цереры, в его культе с самого начала присутствовал греческий характер.

I. *Связь с плебсом.* Расположение на Авентине само по себе является некоторым доказательством непатрицианского происхождения; так же как и традиционное приписывание Сервию Туллию роли основателя. Более прямых доказательств, по-видимому, нет^[837], но не исключено, что храм знаменует собой поселение латинян в этой части города.

II. *Связь с рабами.* Этот день был праздником для рабов^[838], возможно, после сбора урожая. Была еще одна латинская богиня, Ферония, которую особенно любили освобожденные рабы^[839]; а поскольку Ферония была божеством и рынка, и урожая, можно предположить^[840], что и праздники рабов, и освобождение рабов нашли бы естественное место в подобных случаях. Похоже также, что этот храм был приютом для беглых или преступных рабов - факт, который проскальзывает в любопытном воспроизведении Фестусом глоссы Веррия Флакка^[841]: "Servorum dies festus vulgo existimatur Idus Aug., quod eo die Servius Tullius, natus servus, aedem Dianae dedicaverit in Aventino, cuius tutelae sint cervi, a quo celeritate fugitivos vocent servos. Олень, как любимый зверь Дианы, , возможно, имеет греческое происхождение; но вывод из ложной этимологии остается тем же.

III. *Греческий характер культа.* Как и в случае с Церерой, храмы-основания этой эпохи, естественно, могли иметь греческий характер из-за внешних связей этрусской династии в Риме^[842]. Мы уже обращали внимание на lex templi, который, как говорят, был написан греческими буквами. Еще более поразительным фактом является то, что в этом храме находилась ἑκάστον, или деревянная статуя Дианы, очень похожая на статую Артемиды в Массилии, которая сама была заимствована из знаменитого храма в Эфесе^[843]. Перенос на Диану характеристик Артемиды, несомненно, был вполне естественным и легким; ведь как ни трудно различить греческие и итальянские элементы в культе, мы знаем достаточно, по крайней мере, о некоторых из них, чтобы быть уверенными, что они легко поддадутся греческой трансформации. Эта трансформация, должно быть, началась в очень ранний период, поскольку в 398 году до н. э. мы находим Диану уже связанной с Аполлоном и Латоной в первом *лектистернииуме*, отпразднованном в Риме, где она, несомненно, представляла Артемиду^[844].

В целом этот храм и его культ кажутся своего рода предвосхищением великого храма на Капитолии, знаменуя собой продвижение Рима от узкой жизни маленького города-государства к позиции влияния в Западной Италии. Продвижение плебса, освобождение рабов, новые отношения с латинскими городами и внедрение греческих религиозных идей - все это нашло отражение здесь. В ткань римской социальной и политической жизни вплетаются новые нити.

Тесную связь Дианы с человеческой жизнью объяснить не очень сложно. Как Фортуна, Юнона Луцина, Бона Деа и другие, она была особым объектом поклонения женщин; она помогала замужней женщине при родах^[845]; и в этот день римские женщины специально мыли голову^[846] - необычное представление, возможно, объясняемое святостью головы у первобытных народов^[847]. Но Диана, как и Сильван, с которым она связана^[848], несомненно, изначально была духом священных деревьев и лесов, то есть дикой природы в целом, который постепенно был возвращен и вступил в дружеские и полезные отношения с италийским фермером, его женой и скотом^[849].

Это был также *dies natalis* другого храма на Авентине, храма Вортумна, который был посвящен в 264 г. до н. э. консулом М. Фульвием Флакком^[850]. В характере этого бога, к счастью, нет никаких сомнений. Здесь нам на помощь приходит литература, как это редко бывает: Проперций^[851] подробно описывает его как повелителя садов и фруктов, а Овидий^[852] рассказывает живописную историю его любви к богине-фрукту Помоне, древность которой в Риме доказывается тем, что у нее была своя пламена^[853]. Дата, 13 августа, когда созревали плоды, хорошо согласуется со всем, что мы знаем о Вортумне.

У этого бога была бронзовая статуя в Vicus Tuscus, и, возможно, по этой причине считалось, что он прибыл в Рим из Этрурии^[854]. Но его имя, как и Пикун, несомненно, латинское, и можно предположить, что оно указывает на поворот или смену года в сезоне плодов^[855]; и если он действительно был иммигрантом, что вполне возможно, его первоначальный культ в Этрурии был не собственно этрусским, а староиталийским.

Три других посвящения упоминаются в календарях как произошедшие 13 августа: Гераклу *invictus ad portam trigeminam*; Кастору и Поллаксу *in circo Flaminio*; и Флоре *ad circum maximum*. Об этих культах ничего особо интересного не известно, а божества рассматриваются в других частях этой работы.

xvi Кал. Sept. (Aug. 17). НП.

ПОРТ[УНАЛИЯ]. (MAFF. AMIT. VALL.).

ТИБЕРИНАЛИЯ. (PHILOC.)

FERIAE PORTUNO. (AMIT. ANT.)

PORTUNO AD PONTEM AEMILIUM. (AMIT. VALL. ALLIF.)

IANO AD THEATRUM MARCELLI. (VALL. ALLIF.)

Кто такой Портунус, и почему его праздник проходил в августе? Почему он проходил у Pons Aemilius, и где находился этот мост? Можно ли найти какую-либо связь между этим и другими августовскими обрядами? На эти вопросы невозможно дать удовлетворительный ответ: слишком мало свидетельств и слишком сомнительны их обрывки. Здесь мы имеем дело с другим древним божеством, которое сохранилось только в календарях и в единственной записи о том, что у него был особый фламен. Этот фламен мог быть плебейским^[856], что, по-видимому, соответствует характеру других культов в районе Тибра и, возможно, указывает на несколько более позднее происхождение, чем у древнейших городских культов.

Есть только два или три текста, которые помогают нам сделать неопределенное предположение о природе Портунуса. Варро^[857] написал "Portunalia et Portuno, quod eo die aedes in portu Tiberino facta et feriae institutae". Моммзен считает, что под *портом* здесь подразумевается Остия в устье Тибра, и представляет себе ежегодную процессию из Рима в этот день^[858]. Это, конечно, чистая гипотеза; но если, как он настаивает, *portus* редко или никогда не используется для обозначения городской пристани на реке, такой как Рим, мы можем, возможно, принять ее условно; но при этом мы должны уступить Моммзену в другом вопросе, а именно в тождестве Portunus и Tiberinus. В очень позднем календаре Филокала этот день называется Tiberinalia, и из этого Моммзен делает вывод о тождестве двух божеств^[859].

Но может быть, что первоначальное Portunus не имело непосредственной связи ни с рекой, ни с гаванью. В веронском комментарии к Вергилию^[860] мы находим любопытное, но изуродованное примечание: "Portunus, ut Varro ait, deus port[uum porta]rumque praeses. Quare huius dies festus Portunalia, qua apud veteres claves in focum add ... mare institutum. Хушке^[861] здесь предположил "addere et infumare" и сделал вывод, что мы должны видеть в Портунале бога ворот и ключей, которые обеспечивали сохранность запасов кукурузы и т. д. в хранилищах. Как ни дики обычно догадки этого писателя, в данном случае мне кажется возможным, что он попал в точку. Если слова "claves in focum" подлинные, как кажется, то вряд ли можно избежать вывода, что в этот день что-то делали с ключами; возможно, старые ключи из очень твердого дерева держали в огне, чтобы закалить их заново^[862]. Стоит отметить, что согласно Верриусу^[863] Портунус должен был "clavim manu tenere et deus esse portarum". Это очень подходит ко времени сбора урожая, когда амбары и склады ремонтируются, а их ворота и крепления осматриваются, тем более что не исключено, что слово *portus* первоначально означало безопасное место любого рода, и только по мере развития цивилизации стало специально относиться к гаваням^[864]. Это присвоение могло произойти благодаря хранилищам у Тибра, и Иордан уже давно предположил, что они находились под особой опекой Портунуса^[865].

Если бы Портун действительно был богом ключей, дверей и хранилищ, было бы естественно искать какую-то тесную связь между ним и Янусом. Но то, что можно привести в пользу такой связи, не так уж и много^[866]; и, возможно, это просто случайность, что это был день посвящения храма Януса "ad theatrum Marcelli".

xiv Кал. Sept. (Aug. 19). FP. (MAFF. AMIT.) F.

(ANT. ALLIF.) NP. (VALL.^[868])

VIN[ALIA]. (MAFF. VALL. AMIT. ETC.)

FERIAE IOVI. (ALLIF.)

VENERI AD CIRCUM MAXIMUM. (VALL.)

Aedes Veneris ad Circum Maximum", о котором говорится в *Fasti Vallenses*, был посвящен в 295 году до н.э., а строительство было начато на средства неких матрон, оштрафованных за прелюбодеяние^[869]. Как уже объяснялось, не удалось доказать раннюю связь между Венерой и вином или урожаем^[870]; хотя и 19 августа, и 23 апреля, дни двух Виналий, были днями посвящения храмов богине.

Сложный вопрос о двух праздниках, называемых Виналиями, был затронут в разделе о 23 апреля. Праздник в августе был известен как Vinalia Rustica^[871], и, естественно, можно предположить, что он был связан с созревaniem винограда. Было высказано

предположение^[872], что именно в этот день, который в одном календаре отмечен как праздник Юпитера, Фламен Диалис совершал *auspicatio vindemiae*, то есть срывал первый виноград, молился и приносил жертвы за сохранность всего урожая^[873]. Если возразит, что 23 августа - слишком ранняя дата для такого обряда, поскольку сбор винограда никогда не начинался раньше середины сентября, мы можем вспомнить, что Весталки-девы срывали первые колосья кукурузы уже в первой половине мая для приготовления священных лепешек, за несколько недель до сбора урожая^[874].

Но, конечно, возможно, что оба Vinalia имеют отношение к вину, а не к урожаю винограда. Фест говорит, что этот день был праздником, потому что тогда в город впервые привозили новое вино^[875]; и это не противоречит Варро^[876], который говорит нам, что в этот день *fiunt feriati olitores* - ибо это, естественно, был день ликования для земледельцев. Моммзен с некоторым основанием относит эти отрывки к более позднему обычаю не открывать вино последнего урожая в течение года^[877], в таком случае год следует понимать приблизительно как период с октября по август. В действительности он объясняет вторую виналию как учрежденную, когда возник этот более поздний и более роскошный обычай, а старое правило шестимесячного периода сохранилось в апрельской церемонии. Если мы спросим, почему августовские виналии называются Rustica, Моммзен ответит, что теперь сельские производители могли привозить свое вино.

Трудно определиться между этими противоречивыми мнениями. Когда такой авторитет, как Моммзен, советует нам остерегаться связывать Vinalia Rustica с *auspicatio vindemiae*, мы чувствуем, что расходимся с ним только во вред себе. Очевидно, что он совершенно не может рассматривать такую дату, как 19 августа, как хоть как-то связанную с урожаем винограда, который последовал несколькими неделями позже. Однако я не могу не думать, что такая связь отнюдь не невозможна; ведь виноград к этому времени уже полностью сформировался на лозах, и следующие несколько недель были бы тревожным временем для садоводов^[878]. Известно, что такие церемонии, как Auspicatio, призванные уберечь урожай от опасностей, связанных с бурей или болезнями, иногда проводились, когда урожай еще не созрел. Я уже упоминал о майских празднествах весталок. Мистер Фрейзер в приложении к своей "Золотой ветви"^[879] приводит любопытный пример такого рода из Тонга в Тихом океане, где то, что мы можем назвать *auspicatio* урожая ямса, происходило до того, как весь урожай был пригоден для сбора. Его праздновали "как раз перед тем, как ямс в целом достиг состояния зрелости; те, которые используются в этой церемонии, были посажены раньше других, и, следовательно, они являются первыми плодами сезона ямса. Цель этого подношения - обеспечить защиту богов, чтобы их благосклонность распространялась на благосостояние нации в целом и в частности на продукты земли, среди которых ямс является самым важным".

xii Кал. Sept. (Aug. 21). NP.

CONS[UALIA]. (PINC. MAFF. VALL. ETC.)

CONSO IN AVENTINO SACRIFICIUM. (VALL.)

Второй праздник Конса был 15 декабря; но примечание "Conso in Aventino" появляется тремя днями раньше, 12 декабря. Храм на Авентине был построен сравнительно поздно^[880]; но поскольку культ этого старого бога постепенно затушевывался, его, похоже, перепутали с древнейшим центром поклонения Консусу, подземным алтарем в Circus maximus, "ad primas metas". Именно с ним мы должны связать две Консуалии. Каким был этот алтарь, мы точно не знаем; его открывали только в дни праздников. Дионисий называет его τέμενος, Сервий -

"templum sub tecto"; а Тертуллиан, который прямо говорит, что он был "sub terra", утверждает, что на нем была выгравирована следующая надпись: "Consus consilio, Mars duello, Lares coillo^[882] potentes". Виссова отмечает, что это утверждение "не свободно от подозрений"; и мы можем считать вполне определенным, что если она действительно была там, то была не очень древней. Ложная этимология Consus и связь Марса с войной указывают на руку какого-то сравнительно позднего толкователя религии; а форма надписи, именная и описательная, является наиболее подозрительно ненормальной.

В истинной этимологии Consus мы, как ни странно, почти не сомневаемся, и это помогает нам предположить истинное происхождение этого любопытного алтаря. Consus связан с "condere", и может быть истолкован как бог накопленного урожая; таким образом, закопанный алтарь будет напоминанием об очень древней практике - которую иногда в последнее время предлагают возродить для сенокоса - хранения кукурузы под землей^[884]. Или, если нельзя доказать, что это практика древней Италии, мы можем вспомнить, что жертвы хтоническим божествам иногда хоронили; практика, которая, возможно, в самые ранние времена дала начало связи таких богов с богатством - когда сельскохозяйственная продукция, а не драгоценные металлы были обычной формой богатства^[885]. Или же мы можем объединить эти два толкования и предположить, что кукуруза, хранящаяся под землей, в каком-то смысле приносилась в жертву хтоническим божествам.

Если эти представления об алтаре верны, мы можем сделать естественный вывод, что августовские Консуалии были своего рода праздником урожая. Плутарх^[886] спрашивает, почему в Консуалии лошади и ослы имеют праздник и украшаются цветами; и такой обычай прекрасно сочетался бы с праздником урожая. К несчастью, в единственном сохранившемся в календарях следе этого обычая он отнесен к декабрьскому празднику и настолько изуродован, что бесполезен для детализации^[887].

FERIAE CONSO EQUI ET [MULI FLORIBUS CORONANTUR].

QUOD IN EIUS TU[TELA SUNT].

[ITA]QUE REX EQUO [VECTUS].

Приведенные здесь дополнения принадлежат Моммзену, первые два основаны на высказываниях Плутарха. Что касается первого из них, то затруднительно, что середина декабря - плохое время для цветов: возможно, это не пришло в голову великому ученому. Я бы предположил, что либо примечание Веррия здесь случайно ошибочно, либо пробелы должны быть заполнены по-другому. В любом случае я не думаю, что нам стоит опасаться относить отрывок Плутарха к августовской Консуалии, а значит, и к ликованиям по поводу урожая в этот день.

Связь культа Консуса с лошадьми была настолько очевидной, что в конечном итоге привела к отождествлению бога с Посейдоном Гиппием. Несомненно, что во время одного из двух Консуалий в *Circus maximus* проводились конные состязания, а поскольку Дионисий^[888] связывает их с днем изнасилования сабинянок, который Плутарх помещает в август, мы можем быть вполне уверены, что они проходили на августовском празднике. Мулы также участвовали в гонках - согласно Фесту^[889], поскольку они считались самыми древними носильными животными. Это похоже на праздник урожая и может вернуть нас к самому примитивному сельскохозяйственному обществу и объяснить происхождение *Circus*

maximus; ведь единственные другие скачки, известные нам по старому календарю, были скачки Марса в Campus Martius 27 февраля и 13 марта^[890]. Можно предположить, что, когда работа по сбору урожая была закончена, крестьяне и рабочие развлекались таким образом и заложили основу великого римского социального института^[891].

Не исключено также, что в легендарной связи изнасилования сабинянок с Консуалией^[892] мы можем увидеть отражение веселья и разгула, сопровождающих завершение сбора урожая у многих народов. Ромул, как говорят, привлек сабинянок первым празднованием Консуалии. Не может ли быть так, что встреча соседних общин на подобном празднике могла стать благоприятной возможностью для захвата новых жен^[893]? Сексуальная свобода, распространенная в таких случаях, была обильно проиллюстрирована мистером Фрейзером в его "*Золотой ветви*"^[894].

Прежде чем оставить Консуалию, мы можем заметить, что у Консуса не было своего пламени, несмотря на его несомненную древность; несомненно, потому, что его алтарь находился под землей и открывался только один или, возможно, два раза в год. По словам Тертуллиана^[895], 21 августа его жертвоприношение было совершено фламеном Квириналисом в присутствии весталок. Этот фламен, по-видимому, имел особое отношение к кукурузным зернам, поскольку именно он 25 апреля приносил в жертву Робигусу собаку^[896], чтобы отвести от них плесень; таким образом, мы получаем еще одно подтверждение из культа мнения о сельскохозяйственном происхождении Консуалии.

х Кал. Sept. (Aug. 23). НП.

VOLCANALIA. (PINC. MAFF. VALL. ETC.)
ВУЛКАН В ЦИРКЕ ФЛАМИНИО (ВАЛЛ.).
VOLCANO. (PINC.)

(Изуродованный фрагмент календаря Братьев Арвалов дает QUIR[INO] IN COLLE, VOLK[ANO] IN COMIT[IO]. OPI OPIFERÆ IN ..., [NYMP]HIS(?) IN CAMPO).

О культе этого дня, кроме выдержек из календарей, мы ничего не знаем, кроме того, что главы римских семей бросали в огонь мелкую рыбу с чешуей, которую можно было купить у тибрских рыбаков в "области Вулканов". Мы не можем объяснить это, но это напоминает нам о рыбе под названием *таела*, обладающей магическими свойствами, которую старая женщина предложила Тациту и призрачному миру в Паренталии^[898]. Жертвоприношения рыбой были редкими; и если в одном обряде рыба используется для умиловливания обитателей подземного мира, она не кажется неуместной в другом, целью которого, очевидно, является умиловливание бога огня, который в вулканической стране, подобной Риму, несомненно, должен быть хтоническим божеством.

О древности культа Вулкана говорит тот факт, что существовал Flamen Volcanalis^[899], который 1 мая приносил жертву Майе, эквивалентной, как мы видели, Bona Dea, Terra и т. д. Вместе с Вулканом мы можем вспомнить, что Майя была соединена в старой молитвенной формуле, сохраненной Геллием (13.23) - *Maia Volcani*. На основании этих слабых признаков Преллер^[900] предположил, что первоначальное представление о Volcanus было представлением о благосклонном духе природы, возможно, о тепле и оплодотворяющей силе земли. Как бы то ни было, в более поздние времена, под влиянием факторов, о которых можно только догадываться, он стал враждебным богом огня, которого трудно было держать под контролем. Об этом аспекте его деятельности Виссова лаконично написала в заключении своего небольшого трактата *de Feriis*. Он предполагает, что появление нимф^[901] в обрядах этого дня указывает на использование воды в пожарах, и что Опис Опифера, возможно,

вызывалась для защиты своих собственных хранилищ. Имя Volcanus стало поэтическим словом, обозначающим пожирающий огонь, еще во времена Энния, и в этом смысле знакомо нам по Вергилию^[902]. После большого пожара в Риме во времена Нерона Домициан воздвиг Вулкану новый алтарь, на котором (как и на всех Вулканалиях) в этот день приносили в жертву красного теленка и кабана^[903]. В Остии культ стал праздноваться; там были "aedes", "pontifex Volcani" и "praetor sacris Volcani faciundis". В августе склады в Остии были полны зерна, привезенного из Сицилии, Африки и Египта, и в этот жаркий месяц им особенно угрожал пожар; поэтому развитый культ бога огня Вулкана был особенно желателен в этом месте.

Аедес Волкани в цирке Фламинио был посвящен до 215 года до н. э.; точная дата неизвестна^[904]. Витрувий объясняет его расположение^[905] как имеющее целью удерживать пожары вдали от города. Мистер Джевонс в своем Введении к переводу плутарховских "*Quaestiones Romanae*"^[906], на основании этого положения, вне помория, и сомнительной этимологии, утверждал, что культ Вулкана был иностранным привнесением; Но положение храма - не аргумент, как было хорошо показано Аустом^[907], а главная площадь Вулкана, или Вулканаля, находилась в Комиции, в самом центре города^[908].

ix Кал. Sept. (Aug. 24). Mundus Patet.

В календарях этот день не фигурирует. От Феста^[909] мы узнаем, что в этот день, 5 октября и 8 ноября "мундус" был открыт. Мундус представлял собой круглую яму на Палатине, центр Roma quadrata^[910] - вогнутое углубление, возможно, должно было соответствовать вогнутому небу над головой^[911]. Она была закрыта, как считалось в народе, "лазурным маналисом" (Festus s. v.). Когда его убрали, в три дня должен был быть свободный выход для обитателей подземного мира^[912].

Я склонен видеть в этой последней идее более позднюю греко-этрусскую аккрецию на очень простой первоначальный факт. О. Мюллер давно предложил это, указав на то, что в описании Плутархом основания Roma quadrata бросание в траншею первых плодов всех жизненно необходимых вещей дает нам ключ к первоначальному значению mundus. Если мы предположим, что это был *ручей* нового города - разумеется, священное место, - используемый для хранения зерна, мы поймем, почему он должен быть открыт 24 августа^[913]. Также нелегко понять, почему, когда первоначальное использование и значение исчезли, греко-этрусская доктрина подземного мира должна была привиться к этому простому римскому стеблю. Дис и Прозерпина претендуют на мундус: это 'ianua Orci', 'faux Plutonis' - идеи, знакомые римлянам, попавшим под чары этрусских религиозных верований.

viii Кал. Sept. (Aug. 25). NP.

OPIC[ONSIVIA]. (ALLIF. MAFF. VALL.).

ОПИЦИД. (PINC.) Последние две буквы, должно быть, ошибка резчика.

Feriae Opi; Opi Consiv. in Regia. (Arv.) Последние четыре слова, по-видимому, относятся к 26 августа (см. Mommsen ad loc.).

Этот праздник следует за праздником Консуса через три дня; и Виссова^[915] указала, что в декабре такой же интервал имеет место между Консуалией (15) и Опалией (19). Это и эпитет или когномен Consiva, который полностью засвидетельствован^[916], привели его к мысли, что Опс была женой Консуса, а не Сатурна, как принято считать в древние и современные

времена^[917]. Мы можем согласиться с ним в том, что нет никаких реальных доказательств какой-либо *первобытной* связи Сатурна и Опис такого рода; насколько мы можем судить, эта идея была заимствована из отношений Кроноса и Реи. Но не было необходимости искать мужа для Описа; имя Консива не подразумевало такого отношения, так же как Луа Сатурни, Молес Мартис, Майя Вулкани и другие^[918], или Турса Иовия из игувианской надписи, которую так часто цитируют. Как прилагательные, так и генитивные формы, на мой взгляд, являются не более, чем примерами старого итальянского стремления охватить как можно большую территорию при обращении к сверхъестественным силам^[919]; и это опять же результат нечеткости, с которой эти силы были поняты, как в отношении их природы, так и функции. Четкая специализация функций была, я убежден, более поздней работой понтификов. Опис и Консус, очевидно, тесно связаны; и Виссова, вероятно, права, рассматривая одного из них как божество "*messis condendae*", а другого - как представителя "*opima frugum copia quae horreis conditur*". Но когда он идет дальше этого, его аргументы звучат пусто^[920].

О ритуале Опиконсивии мы знаем только то, что рассказывает Варро^[921]: '*Opiconsiva dies ab dea Ope Consiva, quodius in Regia sacrarium, quod ideo actum (так в MSS.) ut eo praeter Virgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo.*' Было высказано много предположений относительно исправления "*quod ideo actum*"; но реальная ценность отрывка не зависит от этих слов. *Regia* - это дом короля, представляющий собой дом древнего главы семьи: *sacrarium Opis*, несомненно, был тогда священным *членом* этого дома - сокровищницей плодов земли, на которые существовала семья. С этой точкой зрения прекрасно согласуется тот факт, что, как говорит Варро, только весталкам и "публичному сакердосу" разрешалось входить в него - то есть с далекой древности сохранилась форма, когда дочери дома отвечали за него^[923] - хозяин дома здесь представлен сакердосом - *rex sacrorum* или понтификом. В связи с этим стоит процитировать отрывок из Колумеллы^[924], который, по-видимому, заимствован из какой-то древней практики сельского хозяйства: '*Ne contractentur pocula vel cibi nisi aut ab impube aut certe abstinentissimo rebus venereis, quibus si fuerit operatus vel vir vel femina debere eos flumine aut perenni aqua priusquam penora contingant abluī. Propter quod his necessarium esse pueri vel virginis ministerium, per quos promantur quae usus postulaverit.*

vi Kal. Sept. (Aug. 27). NP.

VOLT[URNALIA]. (ALLIF. MAFF. VALL.).

FERIAE VOLTURNO. (ARV. INTER ADDITA POSTERIORA.)

VOLTURNO FLUMINI SACRIFICIUM. (VALL.)

Об этом очень древнем и, возможно, устаревшем обряде, похоже, ничего не было известно позднейшим латинским ученым, или же они не сочли его достойным комментария. Варро упоминает некоего Фламена Вольтурналиса, но ничего не говорит нам о нем. Из того, что название реки встречается в Кампании, можно предположить, что бог в данном случае тоже был рекой; а если так, то это должен быть Тибр. Таков вывод Моммзена, и единственная трудность, которую он в нем находит, заключается в том, что (по его мнению) Портунус - это тоже Тибр^[925]. Почему он не видит, что у одного и того же речного бога, пусть и носящего разные имена, вряд ли может быть два пламени? Я довольствуюсь тем, что вижу в Вольтурне старое название Тибра, обозначающее извилистую змееподобную реку^[926], а в Портуне - бога хранилищ, как я уже объяснял выше.

Здесь, таким образом, мы, возможно, имеем след утраченного культа Тибра, который, несомненно, должен был существовать в самые ранние времена, и *фламен* является

доказательством его постоянного значения. Когда название было изменено на Тибр, мы не знаем, как и то, является ли "Альбула" промежуточным этапом между этими двумя названиями; но то, что это была работа понтификов, кажется вероятным на основании Сервия^[927], который пишет "Tiberinus ... a pontificibus indigitari solet". О божестве Тиберине нет ни одной ранней записи.

Следует лишь упомянуть, что Иордан^[928], опираясь на Лукреция, 5. 745, считает вероятным, что Вольтурн мог быть богом вихрей; а у Хушке^[929] есть еще более дикое предположение, которое здесь не нужно упоминать.

СЕНТЯБРЬ.

Календарь этого месяца почти пуст. Только календы, ноны и иды отмечены большими буквами, с которыми мы уже знакомы; ни один другой праздник не связан здесь с особым божеством. Но большую часть месяца занимают *ludi Romani* (с 5 по 19)^[930], а 13-е число (иды), как мы знаем из двух календарей, было не только, как и все иды, священным для Юпитера, но и выделялось как день знаменитого "*epulum Jovis*", а также как *dies natalis* великого Капитолийского храма.

Отсутствие больших праздников в этом месяце объясняется сравнительно просто. Сентябрь был для италийского земледельца, а значит, и для примитивной римской сельскохозяйственной общины, периодом сравнительного отдыха от срочного труда и от религиозных обязанностей; ведь тогда не происходило никаких операций, требующих обращения к особым божествам за благосклонностью и защитой. Это хорошо видно из деревенских календарей^[931]. *Беспорядки*, приходящиеся на июль и август, заканчиваются, а урожай появляется только в октябре. Конечно, как и всегда, предстоит работа, но это легкая работа в саду и огороде. '*Dolia picantur: poma legunt: arborum oblaqueatio*'. Варро, который делит год для сельскохозяйственных целей на восемь нерегулярных периодов, мало что может сказать о пятом из них, то есть о том, который предшествует осеннему равноденствию. '*Quinto intervallo inter caniculam et aequinoctium autumnale oportet stramenta desecari, et acervos construi, aratro offringi, frondem caedi, prata irrigua iterum secari*'^[932].

В это время заканчивались военные действия. В ранние времена, конечно, не было длительных кампаний; а те боевые действия, которые велись, и целью которых было уничтожение посевов и урожая врагов, как правило, заканчивались в августе. Даже в более поздние времена, когда кампании были более продолжительными, обычно происходило то же самое; и исполнение обетов, данных генералами в поле, а также их отпуск с должности, естественно, приходились на этот месяц. На самом деле, мы обнаруживаем, что *ludi*, которые занимают такое большое количество сентябрьских дней, возникли в результате исполнения обетов царей или консулов после окончания войн^[933]; и у нас есть доказательства того, что иды сентября были днем, когда самые ранние консулы слагали свои полномочия^[934]. На самом деле, были все возможности для удлинения времени отдыха; люди были на досуге и в хорошем настроении после сбора урожая и победы; даже лошади, участвовавшие в играх, были дома после военной службы или отдыхали от трудов на ферме^[935].

В рамки данной работы не входит описание *ludi Romani*, которые в своей полностью организованной форме появились сравнительно поздно, но их тесная связь с культом Юпитера дает возможность сделать несколько замечаний об этом наиболее впечатляющем из всех римских культов.

С течением времени, как уже говорилось выше, *ludi Romani* стали проводиться с 5 по 19 число; фактически они распространялись на каждую сторону идов^[936], день, в который происходило "*epulum Jovis*" в Капитолийском храме. Поскольку этот день был также *dies natalis* того же храма, и в этот день гвоздь был вбит в стену *cella Jovis*^[937], мы имеем очень тесную связь между *ludi* и культом Юпитера. Связь эта заключается в том, что в *ludi votivi*, которые превратились в *ludi Romani*, клятвы давались и выплачивались верховному богу государства^[938]. От более позднего времени до нас дошла формула такой клятвы, сохраненная Ливием^[939]. '*Si duellum quod cum rege Antiocho sumi populus iussit id ex sententia senatus populi que Romani confectum erit, tum tibi, Iuppiter, populus Romanus ludos magnos dies decem continuos faciet, donaque ad omnia pulvinaria dabuntur de pecunia, quantam senatus decreverit: quisquis magistratus eos ludos quando ubique faxit, hi ludi recte facti donaque data recte sunt.*'

Эпулум Иовис, таким образом, встречающийся в середине *ludi*, как полагают некоторые авторы, первоначально относился к ноябрьским идам и к *ludi plebei*, поскольку он не упоминается Ливием в связи с *ludi Romani*, а первое упоминание о нем в сентябре мы находим в календарях Августа^[940]. Но это, несомненно, раньше 230 г. до н. э., принятой даты *ludi plebei* и цирка Фламиния, в котором они проходили. Мы можем согласиться с последним исследователем культа Юпитера, что происхождение эпулума следует искать в форме благодарности Юпитеру за сохранение государства от опасностей военного сезона, и что для него нельзя было найти лучшего дня, чем день основания Капитолийского храма^[941]. Этот эпулум был одной из самых необычных и ярких сцен в римской общественной жизни. Она началась с жертвоприношения; жертва не упоминается, но, несомненно, это была теллица, и, вероятно, белая⁽¹⁾. Затем происходила собственно эпулум^[943], которую три божества Капитолия, по-видимому, в видимой форме разделяли с магистратами и сенатом. Изображения богов были украшены, как на пиру, а лицо Юпитера было выкрашено в красный цвет *суриком*, как у триумфатора. У Юпитера была кушетка, а у Юноны и Минервы - по селле, и трапеза продолжалась в их присутствии^[944].

Теперь исследователь римской религиозной системы сталкивается с трудной проблемой. Была ли это просто греческая практика, подобная лектистернию, которая началась со времен этрусской династии и основания Капитолийского храма с его триадой божеств? А может быть, в культе римского Юпитера издревле существовал общий праздник, разделяемый богами и поклонниками, к которому со временем был привит этот великолепный ритуал?

Марквардт зашел так далеко, что полностью отделил *epulum Jovis* от *lectisternia*, а также, по-видимому, от наводнившего его греческого влияния^[945]. По его словам, она скорее соответствует таким домашним обрядам, как жертвоприношение Юпитеру Дапалису, описанное Катонем в "*De Re Rustica*"^[946]: "*Dapem hoc modo fieri oportet. Iovi dapali culignam vini quantum vis polluceto. Eo die feriae bubus et bubulcis, et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies. Iupiter dapalis, quod tibi fieri oportet, in domo familia mea culignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto. Manus interluito. Postea vinum sumito. Iupiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto. Macte vino inferio esto. Vestae, si voles, dato*"^[947]. *Daps Iovi assaria pecuina, urna vini Iovis caste.*

Признаюсь, я не понимаю, в чем смысл сравнения этого отрывка с церемонией эпулума; да и сам Марквардт не пытается его развить. Здесь нет упоминания о видимом присутствии Юпитера в виде изображения, которое является единственной яркой чертой эпулума. Марквардт, как мне кажется, мог бы лучше привести какой-нибудь пример из старого италийского обихода *о вере* в духовное присутствие богов на общей религиозной трапезе - вере, на которую можно было бы легко нанизать практику представления их там в реальной иконической форме. Овидий, например, так пишет о культе сабинянки Вакуны^[948] :

Ante focos olim scamnis considerare longis

Mos erat, *et mensae credere adesse deos*.

Nunc quoque cum fiunt antiquae sacra Vacunae,

Ante Vacunales stantque sedentque focos.

Или же в сакре куриалов, если Дионисий правильно сообщает о них^[949] , мы находим явный случай общей трапезы, в которой участвовали боги. Он рассказывает, что видел в "священных домах" курий столы, накрытые для богов, с простой пищей в очень примитивной глиняной посуде. Он не упоминает о наличии каких-либо изображений богов, но из его интересного описания можно сделать вывод, что каждая курия вместе со своими богами принимала участие в общей трапезе религиозного характера, которая вряд ли попала под греческое влияние^[950] .

Этот последний пример может навести на мысль о гипотезе, которая, по крайней мере, вряд ли нанесет серьезный вред. Следует помнить, что каждая курия была составной частью всего римского сообщества. Естественно было бы ожидать, что мы найдем общую религиозную трапезу того же рода, в которой участвовало бы все государство через своих магистратов и сенат. Именно это мы и находим в *epulum Jovis*, хотя характер церемониала отличается; и, конечно, возможно, что этот *epulum* возник на празднике, подобном тому, который видел Дионисий, но который затем претерпел жизненно важные изменения в руках этрусской династии римских царей. Я склонен полагать, что именно под влиянием этих царей трапеза стала проводиться на Капитолии и в храме Юпитера, Юноны и Минервы, который по их замыслу должен был стать новым центром римского владычества^[951] ; и им же я приписываю присутствие на празднике трех божеств в иконической форме. Возможно, до этой критической эпохи римской истории эпулум проходил не на Капитолии, а в Регии, которая вместе с храмом Весты, расположенным неподалеку, была древнейшим центром объединенного Рима; и присутствие Юпитера^[952] или любого другого бога было там вопросом веры, как Вакуна у сабинян, а не фактическим свидетельством зрения.

Но это предположение несколько смелое, и, кажется, стоит воспользоваться случаем, чтобы более внимательно изучить культ Юпитера, чтобы определить, был ли великий бог склонен в любой части Италии, кроме Этрурии, легко поддаваться антропоморфным идеям и практикам^[953] .

Культ Юпитера встречается по всей Италии в нескольких формах одного и того же имени, с суффиксом *-piter* = *pater* или без него, что, насколько мы можем судить, указывает на представление о боге как о покровителе, если не родоначальнике, рода. Этот отцовский титул, который применялся и к другим божествам, не обязательно означает раннее продвижение за пределы "демонического" представления о божественных существах; он скорее предполагает, что какое-то одно такое существо было приведено в особенно тесные отношения с определенным фондом, и не более чем указывает на возможность дальнейшего

индивидуального развития в будущем^[954]. У "отца" в этом случае нет жены, хотя мы находим слово "мать", применяемое к богиням^[955]; Юнона, несомненно, является женским принципом, но она не является, как это часто представляют, женой Юпитера. Попытка доказать это на примере Фламена Диалиса и его жены Фламиники не удастся: первый был жрецом Юпитера, но его жена не была жрицей Юноны^[956]. Среди древнеиталийских божеств действительно существует некий загадочный дуализм мужского и женского начал, о чем мы знаем из *классического места* в Геллии (N. A. 13. 23. 2); но мы не вправе утверждать, что эти отношения были супружескими^[957].

Прежде чем перейти к рассмотрению следов древнейшего Юпитера в Риме и Лациуме, давайте посмотрим, что сохранилось в других частях Италии.

В Умбрии мы находим Иовиса, занимающего первое место среди богов великой надписи Игувиума, которая, вне всякого сомнения, сохраняет примитивные черты культа, хотя и датируется, вероятно, последним веком до н. э., и записывает обряды, свидетельствующие о полностью развитой городской жизни^[958]. Его культовые титулы здесь - Grabovius, значение которого до сих пор неясно, и Sancius, что роднит его с Semo Sancus и Dius Fidius римлян. Жертвоприношения и молитвы тщательно записаны, но в ритуале нет никаких следов, приближающих к антропоморфному представлению о боге, если не считать очевидного упоминания храма^[959]. Не упоминается ни одно изображение, и нет никаких признаков общей трапезы. Титулы божеств тоже отличаются обычной для старой Италии текучестью, то есть один и тот же титул принадлежит более чем одному божеству^[960]. Все указывает на ту стадию религиозного мышления, когда личность богов не имела четкого места. Центром культа, по-видимому, был холм, *ocris fisis*, в пределах города Игувиум, который напоминает нам о привычках греческого Зевса и физическом или элементарном характере - неантропоморфизированном - который, по-видимому, относится к той ранней стадии его поклонения^[961].

Именно на холме мы находим культ и у сабеллинов. Надпись из Рапино в земле Марручини рассказывает о праздничной процессии в честь "Iovia loves patres ocris Tarincris", то есть Иовии (Юноны?), принадлежащей Юпитеру с холма Таринкрис^[962].

Среди осканских народов культовый титул *Луцетия* является наиболее ярким фактом. Сервий^[963] говорит: "Sane lingua Osca Lucetius est Iuppiter dictus a luce quam praestare hominibus dicitur". То же название встречается в гимне римских салиев^[964], и, очевидно, связано с *lux*; Юпитер, несомненно, является дарителем света, будь то солнечный или лунный. Так, Макробий^[965]: "Nam cum Iovem accipiamus lucis auctorem, unde et Lucetium Salii in carminibus canunt et Cretenses Δία τὴν ἡμέραν vocant, ipsi quoque Romani Diespitrem appellant ut diei patrem. Iure hic dies Iovis fiducia vocatur, cuius lux non finitur cum solis occasu, sed splendorem diei et noctem continuat illustrante luna," &c. Иды всех месяцев, то есть дни полнолуния, были священны для Юпитера. Но во всех известных нам церемониях, в которых бог предстает в этом своем качестве, нет, как и следовало ожидать, никаких следов личного или антропоморфного представления.

Этрусская Тина, или Тиния, теперь обычно отождествляется, даже этимологически, с Юпитером^[966]. Атрибуты этих двух богов в основном одинаковы, хотя одна сторона деятельности этрусского бога - молниеотвод - развита особо. Но Тина также является защитником городов, наряду с Юноной и Минервой (Купра и Менвра); и именно в связи с этой его функцией мы впервые встречаемся с явной тенденцией к антропоморфной концепции. Однако даже здесь вряд ли можно говорить о том, что стимул исходил из Италии. "Единственный факт, - пишет Ост^[967], - который в настоящее время совершенно очевиден,

заключается в том, что самые древние этрусские изображения богов восходят к греческим образцам. Этрусские художники полностью идентифицировали Тиния по костюму и атрибутам с греческим Зевсом". Знаки отличия этрусских магистратов снова были скопированы с них и дошли до нас в костюме римского триумфатора^[968], а также частично в знаках отличия магистрата курула, то есть в *sceptrum*, *sella*, *toga palmata* и т. д., и в смазывании лица триумфатора *суриком*.

Приближаясь к Риму, мы находим в Фалериях, городе, подверженном римскому и сабеллианскому, а также греко-этрuscoму влиянию, любопытный обряд *ἱερὸς ὑμνος*, описанный Овидием (*Amores*, 3. 13) и встречающийся также во многих частях Греции^[969]. В этой сложной процессии Юнона, очевидно, является невестой, но жених не упоминается. В Аргосе женихом был Зевс, и напрашивается очевидный вывод, что в Фалериях женихом был Юпитер. Но это не может быть доказано и, по сути, не подкреплено никакими реальными свидетельствами относительно древнеиталийских отношений бога и богини. Обряд чрезвычайно интересен как указание на раннее проникновение греческих религиозных идей и практик в города Западной Италии; но он не имеет никакого другого отношения к вопросу о Юпитере, и нас не просвещает то небольшое, что мы еще знаем о фалерийском Юпитере^[970].

Но в Праенесте, этом замечательном городе, расположенном высоко на холмах, которые окружают Латинскую Кампанию с севера, мы находим очень примечательную форму культа Юпитера, и о ней следует упомянуть здесь, как о загадочной и даже необъяснимой, какой она, безусловно, является. Великая богиня Праенеста была *Fortuna Primigenia* - культовое название, которое не может означать ничего, кроме *первенца*^[971]; а то, что она была или стала считаться первенцем дочери Юпитера, не вызывает сомнений благодаря надписи большой древности, впервые опубликованной в 1882 году^[972]. Но это не единственная аномалия в поклонении Юпитеру в Праенесте. Существовал еще один культ Фортуны, отличный, по-видимому, от культа Фортуны Примигении, в котором она принимала облик не дочери, а матери, причем, как ни странно, матери и Юпитера, и Юноны. На этот счет у нас есть четкое свидетельство Цицерона (*De Divinatione*, 2. 85), который говорит, говоря о месте, где некий Нумерий Суффустий впервые нашел знаменитые "сорты" Праенеста: "*Is est hodie locus saeptus religiose propter Iovis pueri (sacellum?) qui lactens cum Iunone Fortunae in gremio sedens, castissime colitur a matribus*". Таким образом, Фортуна почиталась в одном и том же месте как дочь и мать Юпитера; и нигде больше в Италии мы не можем найти следов подобной концепции отношений ни этих, ни других божеств. Мы не можем отвергнуть свидетельство Цицерона, хотя оно совершенно бездоказательно: мы должны столкнуться с трудностями, связанными с появлением Юпитера, который является ребенком Фортуны и, по-видимому, братом Юноны, а также Юпитера, который является отцом Фортуны.

Что касается этой последней особенности, отцовства Юпитера, Иордан решительно заявляет^[973] - и ни один ученый не был более осторожен в своих суждениях - что во всем диапазоне италийских религий "*liberorum procreatio nulla est unquam*": и он понимает "*filia*" в процитированной выше надписи скорее в метафорическом, чем в физическом смысле. И все же, как бы мы ни относились к этому, Моммзен вправе заметить^[974] о специфически антропоморфном представлении о Фортуне (и, добавим, о Юпитере), к которому должны были прийти латиняне из Праенеста, по сравнению с характером италийской религии в целом.

Еще более необычным является сыновство Юпитера и тот факт, что он появился вместе с Юноной на коленях Фортуны "*mammae appetens*". Язык Цицерона не оставляет сомнений в том, что в Праенесте существовало какое-то произведение искусства, на котором эти трое были изображены или считались изображенными. Однако есть соображения, которые могут

подсказать нам, что мы должны колебаться, прежде чем поспешно заключить, что все это - подлинно итальянское развитие подлинно итальянских идей.

1. Италия не представляет нам реальных параллелей с этим ребенком-Юпитером, хотя в Греции мы находим их множество. Иордан упомянул три возможных итальянских параллели, но отверг их все: *Caeculus Volcani*, легендарный основатель Праенеста, *Hercules bullatus* и безбородый *Veiovis*. Атрибуты последнего объясняются поздним отождествлением с Аполлоном^[975]; Геркулес Буллатус, несомненно, греческий: история о рождении Цекула - легенда об основании, истинно итальянская по характеру, но относящаяся к другому классу религиозных идей, чем те, которые мы обсуждаем. К этому можно добавить, что *мальчик-Марс*, найденный на праенестинской цисте, явно этрусского происхождения, как показывает Деке в "*Лексиконе*", s. v. Maris.

2. Утверждение Цицерона не подтверждается ни одной надписью из Праенеста. Те надписи, которые раньше считались относящимися к *Юпитеру*^[976], теперь доказано, что они относятся к Фортуне как *Iovis puer* (= *filia*). Весьма необычно, что Фортуна должна быть названа *Iovis puer* в том же месте, где сам Юпитер почитался как *puer*; еще более необычно, что в одной надписи (2868) резчик опустил букву "s" в *Iovis*, так что мы читаем *Iovi puero*. Может показаться заманчивым предположить, что имя Юпитера Пуэра возникло в результате непонимания слова *puer* применительно к Фортуне: но имеющиеся данные не дают для этого надежного основания.

3. Тот факт, что Цицерон описывает статую, сам по себе подозрителен, в отсутствие подтверждающих свидетельств любого другого рода^[977]; поскольку он предполагает, что культ мог возникнуть и принять свою особую форму в результате внедрения греческих или греко-этруских произведений искусства. В самом Праенесте и в других частях Лациума и Кампании было найдено бесчисленное множество терракот^[978], по типу греческого *κοιροτρόφος*, то есть мать, сидящая или стоящая, с ребенком, а иногда и двумя детьми^[979] на коленях. Возможно, это просто вотивные подношения Фортуне и другим божествам родов: но такие предметы вполне могли послужить основой, на которой возникло представление о Фортуне и ее младенцах. В книге Сервия есть отрывок, который, как мне кажется, указывает на следы подобной путаницы в других регионах Италии. '*Circa hunc tractum Campaniae colebatur puer Iuppiter qui Anxurus dicebatur quasi ἄνευ ξυροῦ, id est sine novacula: quia barbam nunquam rasisset: et Iuno virgo quae Feronia dicebatur*^[980].' Правда, Юпитер Анксур - это мальчик или юноша^[981], а не младенец: но этот отрывок хорошо показывает изменчивость итальянских божеств, во всяком случае, в том, что касается имен, которые к ним прилагаются. В том, что этот *puer Iuppiter* первоначально был каким-то другим божеством, очень возможно, греческим, я почти не сомневаюсь: в то время как Юнона-Дева, Ферония, Фортуна, Прозерпина, кажется, переходят друг в друга таким образом, что вызывают недоумение у исследователя^[982]. Это, несомненно, объясняется двумя основными причинами: демоническим характером ранней итальянской религии, в которой многие духовные понятия были даже *безымянными*; и, во-вторых, путаницей, возникшей после того, как греческие художественные типы были впервые введены в Италию. Два течения религиозной мысли встретились в этой точке, возможно, в восьмом и последующих веках до нашей эры, и в результате получился водоворот, в котором божества метались, теряли форму, которой обладали, или неразрывно запутывались друг с другом. Французский студент, изучающий праенестинские древности, с полным основанием пишет о "небрежности, с которой праенестинские художники помещали имена божеств и героев на эскизы, заимствованные из греческих моделей, и часто изображали предмет, который они не понимали"^[983].

4. И, наконец, нет никаких сомнений в том, что Праенеста, несмотря на свое возвышенное положение на холмах, на раннем этапе своего существования подвергалась иностранному влиянию, как и многие другие города на западном побережье центральной Италии или вблизи него. Об этом свидетельствуют произведения искусства, найденные в его древнейших гробницах^[984]. Пришли ли эти предметы из Греции, Финикии, Карфагена или Этрурии, история, которую они рассказывают, для нас одна и та же, и она может заставить нас с осторожностью и без некоторых колебаний принять утверждение, подобное заявлению Цицерона. Существовала даже греческая легенда об основании Праенесте, а также чисто итальянская - *Caeculus*^[985]. Постепенно накапливаются свидетельства, указывающие на определенную основу фактов в этих историях основания - фактов, по крайней мере, в той мере, в какой они, по-видимому, указывают на то, что превращение ранней итальянской общины в город и центр цивилизации совпало с эпохой введения внешней торговли.

И хотя мы пока не можем надеяться объяснить необычную аномалию в культе Юпитера, представленную нам в Праенесте, мы можем, по крайней мере, не решаться использовать ее для ответа на главный вопрос, который мы поставили - насколько мы можем найти в культе подлинного итальянского Юпитера какую-либо тенденцию к антропоморфному представлению о боге. Прежде чем мы вернемся к Риму, необходимо сказать несколько слов о латинском Юпитере. Латинский праздник уже был описан^[986]: здесь будет достаточно указать, что ни одна из его особенностей не показывает продвижения к антропоморфному представлению о Юпитере Латиарисе. Бог здесь того же типа, что и в Игувиуме: его святилище - каким бы оно ни было изначально - находится в роще на вершине холма^[987], заметном религиозном центре всего латинского населения, населявшего равнину внизу. Для этой группы он является объединяющим и защищающим божеством; и когда раз в год его священная жертва закалывается, после того как представители каждого члена лиги приносят ему жертву, необходимо, чтобы каждый из них также получил (и, вероятно, съел через своих депутатов) часть жертвенной плоти (*carne petere*). Эта главная особенность и другие детали ритуала указывают на то, что он сохранился с очень раннего этапа религиозной культуры, и его можно с полным основанием назвать аниконическим. Жертва - белая телица, отсутствие вина в возлияниях, упоминание молока и сыра среди подношений - все это указывает на происхождение в пастушескую эпоху; и кажется, что иноземные идеи никогда не проникали в это поклонение пастушеской расы. Предметы, найденные во время раскопок на месте древнего храма^[988], показывают, что, как и в культе *Fratres Arvales* и в культе *sigiae*, здесь сохранился самый античный тип священных сосудов. Несомненно, в более поздние времена здесь был храм, а также статуя бога^[989]: и вполне возможно, что, как предполагал Нибур^[990], они были целью древней альбанской триумфальной процессии, более древней, чем более поздний пышный обряд Капитолия. Но мы *точно* знаем, что древний культ здесь не предполагает ни пышного ритуала, ни культового использования. Мы видим лишь неприукрашенные обычаи простого скотоводческого народа.

Возвращаясь к самому Риму, где, конечно, мы располагаем более полной информацией, пусть и фрагментарной, мы находим достаточно четкие указания на древний культ Юпитера, демонстрирующий те же характеристики, что и те, которые мы уже отметили как истинно итальянские.

Прежде всего, культ связан с холмами, а также с деревьями. Он встречается на той части Эсквилина, которая была известна как *lucus Fagutalis* или *Fagutal*: здесь находился *sacellum Iovis* "in quo fuit fagus arbor quae Iovis (так в MSS.) sacra habebatur"^[991]: а сам бог назывался *Fagutalis*. Неподалеку, на Виминале, или холме озеров, находился также алтарь Юпитера Виминия, который, как мы можем предположить, был древним^[992]. Таинственный *Capitolium*

vetus на Квиринале можно принять за ту же историю, хотя в исторические времена память о культе там включала Минерву и Юнону с Юпитером, то есть этрусские "триасы". Наконец, на самом Капитолии находился храм Юпитера Феретрия, считающийся самым древним в Риме^[993]. Он приписывался Ромулу, который, убив царя каэнинов, посвятил первую spolia opima на древнем дубе "pastoribus sacram" и в то же время "designavit templo Iovis fines cognomenque addidit deo". Дуб, как мы можем предположить, был первоначальным жилищем бога, и на нем было закреплено оружие, взятое у побежденного врага в качестве благодарности за помощь^[994]. В данном случае мы, кажется, можем предположить развитие культа от этого начала в поклонении дереву первобытных "пасторов". Следующим шагом было бы возведение алтаря под деревом, в небольшом ограждении, т. е. сакеллума, подобного аргейскому или сакеллуму Ларума^[995]. Третьим этапом было строительство известного нам по истории аэда, который, по словам Корнелия Непоса, пришел в упадок в его время и был восстановлен Августом по предложению Аттика. Даже это здание было очень маленьким, так как Дионисий, осмотрев его фундамент, обнаружил, что ширина его составляет всего пятнадцать футов. Этот древнейший культ Юпитера был полностью заслонен более поздним культом этрусского Триаса - аниконический культом, чисто италийский - беспородным ритуалом из Этрурии.

То, что этот Юпитер Феретрий^[996] был великим Юпитером доэтрuscoго Рима, доказывается его связью с клятвами и договорами, в чем он напоминает бога латинского праздника. Ему, очевидно, принадлежала жреческая коллегия Фетиалов, игравших столь важную роль в объявлении войны и заключении договоров: во всяком случае, именно из его храма брали *lapis silex* и *sceptrum*, которые сопровождали их в официальных поездках^[997]. Предполагалось, что этот *лапис силекс* был символом самого бога, подобно копью Марса в Регии и другим подобным предметам культа^[998]. Мы узнаем здесь примитивные формы поклонения природе, в которых простого кремня было достаточно, чтобы вызвать в умах людей представление о небесной силе молнии и грома", т.е. кремень при ударе испускал искры и напоминал созерцателю о молнии. К сожалению, существование камня в этом храме в качестве объекта поклонения не имеет четких свидетельств. Сервий (*Aen.* 8. 641) говорит, что фетишисты стали использовать камень вместо меча, чтобы убивать им свои жертвы: "quod antiquum Iovis signum lapidem silicem putaverunt esse". Ученый комментатор допускает здесь ошибку, очевидную для всех археологов, ставя возраст железа выше возраста камня; но ученым не было так же ясно, что он ни в коем случае не подразумевает свою веру в то, что Юпитеру когда-либо поклонялись под формой камня. Он только говорит, что фетийцы *воображали*, что это так: и весь отрывок имеет этиологическую окраску, которая должна заставить нас быть начеку^[999]. Он не подкрепляется никакими другими заявлениями или традициями, кроме ссылки у С. Августина^[1000] на "lapis Capitolinus", , который, несомненно, является камнем Терминуса (см. ниже): и клятвой "per Iovem lapidem", которую некоторые интерпретировали как означающую "Юпитер в виде камня". Но такое толкование, по крайней мере, вызывает серьезные сомнения; и в отсутствие более четких доказательств существования "Iuppiter lapis" в храме лучше понимать клятву как принесенную богом и одновременно камнем, "два разных аспекта сделки соединены вместе", что не редкость для латинских формул^[1001].

Остается только догадываться, что представлял собой "силекс" или "лапис", который фетийцы забрали из храма вместе со скипетром. Хельбиг попытался доказать, что это не было наследием каменного века, например, каменным топором. Если бы это было так, утверждает он, римские антиквары, знакомые с подобными орудиями^[1002], заметили бы это: а те, кто описывает обряды фетишистов, указали бы, что камень был искусственно заточен. Но этот отрицательный аргумент не слишком силен, и я скорее склонен согласиться с

предположением доктора Тайлора^[1003], что это был каменный кельт, который считался громовым ударом. Возможно, в храме хранилось не одно такое изделие, поскольку в 201 году до н. э. фетишисты, отправившиеся в Африку, взяли с собой *по камню*^[1004] (*privos lapides silices*) вместе со своими "сагминами" и т. д. Этот факт, как мне кажется, доказывает, что силики, как и сагмина и скипетр, были лишь частью ритуального аппарата фетишистов^[1005], а не объектами, в которых должен был проявляться бог. Идея о том, что первоначально ему поклонялись в форме камня, вполне могла возникнуть в результате такого использования камней в ритуале, особенно если считалось, что эти камни в какой-то мере являются его ручной работой^[1006]. Тогда мы можем рассматривать культ Юпитера Феретрия как пример примитивного поклонения дереву, но мы не имеем оснований идти дальше и находить его также в виде камня.

Есть еще один камень, который, возможно, принадлежал к самому раннему римскому культу Юпитера, но связь с ним не очень определенная. Обряд (*Aquaelicism*), - говорит Фест^[1007], - это когда дождь вызывается (*elicitur*) определенными методами, как, например, когда в город несут *lapis manalis*". Этот камень лежал у храма Марса, за пределами *Porta Capena*; из других отрывков мы узнаем, что его несли понтифики^[1008], но нам не сообщают, что они делали с ним в стенах. Было высказано гениальное предположение, что это заклинание дождя, как мы можем его назвать, было частью культа Юпитера Элиция, которому был посвящен алтарь под Авентином^[1009], название культа совпадает с последней частью слова "*aquaelicism*"^[1010]. Мы можем согласиться с тем, что камень не имел никакого отношения к храму Марса, который находился рядом с ним, а также с тем, что любое подобное заклинание дождя скорее относилось к культу Юпитера, чем какого-либо другого божества. Бог неба, запускающий громовой удар, естественно и почти везде также является подателем дождя^[1011]: и то, что это была одна из функций Юпитера, полностью подтверждается, по крайней мере, для более поздних времен^[1012].

Но следует признать, что свидетельства очень незначительны^[1013]: и здесь также следует помнить, что чем дальше мы проникаем в старые итальянские обряды, тем менее отчетливо мы можем ожидать, что сможем связать их с конкретными божествами. Формулу "*si deus, si dea es*" всегда следует иметь в виду, пытаюсь установить связь между богами и церемониями. И эта церемония, как и церемония Аргея^[1014] (которая также хочет иметь четко определенное божество в качестве своего объекта), очевидно, является выжившей из очень примитивного класса представлений, которые г-н Фрейзер назвал актами "симпатической магии"^[1015]. Я в долгу перед "*Золотой ветвью*" за поразительную параллель с обрядом *lapis manalis*, среди многих других, более или менее похожих на него. В одной самоанской деревне бережно хранился определенный камень как представитель бога, вызывающего дождь: во время засухи его жрецы несли камень в процессии и окунали его в ручей^[1016]. Что делали с *lapis manalis*, мы не знаем, но из слова "*manalis*" и из фрагментов объяснений, дошедших до нас от римских ученых, ясно, что он либо был объектом какого-то разбрызгивания или обливания, либо сам был полым и наполнялся водой, которая должна была выливаться в подражание желаемому дождю^[1017]. Такие обряды не обязательно должны связываться нами с именем бога: и Юпитер Элиций, с которым пытаются связать этот, всегда ассоциировался у римлян не с этим устаревшим обрядом, а с развитой наукой авгуров, которая была в основном этрусской^[1018].

Но это обсуждение уже было продолжено настолько, насколько позволяет объем данной работы. Ее может завершить любой, у кого хватит терпения проработать исчерпывающую статью Оста, изучив его выводы с помощью обильных ссылок; но я сомневаюсь, что удастся найти что-то сверх того, что я упомянул, что имеет непосредственное отношение к вопросу, с

которого мы начали. Этот вопрос заключался в том, можно ли объяснить явно антропоморфное изображение Юпитера в "Epiculum Iovis" какой-либо исконно италийской практикой в его культе (как это пытался объяснить Марквардт), или же его следует отнести к иностранному, т.е. греко-этрuscoму, влиянию. Я прихожу к выводу, что Ауст, вероятно, прав. В Италии нет никаких реальных следов иконографического изображения Юпитера. Деревья и холмы, очевидно, священны для него, и, возможно, камни, хотя последнее сомнительно: мы находим жертвенную трапезу на латинском празднике, но никаких признаков того, что он участвует в нем в виде изображения или статуи. В других местах, как, например, в Праенесте, своеобразные его изображения вызывают сильные подозрения в иноземном иконографическом влиянии. В целом я считаю, что италийские народы обязаны священным изображениям иностранным произведениям искусства: "epiculum Iovis" был привезен из Этрурии этрусской династией, построившей Капитолийский храм. Возможно, он был привит на более раннюю жертвенную трапезу, такую как латинские фериы, или курии, или деревенская трапеза Юпитера Дапалиса: но если это так, то трапеза была такой, на которой древние римляне, как говорит Овидий, *верили*, что боги присутствуют, и не нуждались, как греки, в доказательствах своих глаз, чтобы поддержать свою веру. Их боги все еще оставались аниконическими, когда на них обрушилась волна чужеземных идей. О самом раннем римском культе Юпитера можно сказать то же, что Тацит утверждает о германцах своего времени^[1019]: "nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident."

13 сентября было также днем, когда, согласно Ливию^[1020] и Веррию Флакку^[1021], гвоздь (*clavus*) ежегодно *вбивался* "претором максимусом" в стену капеллы Минервы в Капитолийском храме, повинаясь старинной лексике, которая была закреплена на стене храма, примыкавшего к этой же капелле. Однако тщательная критика Моммзена^[1022] классического для этой темы места в Ливии сделала почти уверенным, что римские ученые здесь ошиблись: церемония не была ежегодной, а происходила раз в столетие, в память о клятве, данной в 463 году до н.э., в память о великой моровой язве того года, которая унесла обоих консулов и нескольких других магистратов^[1023]: что она не имела особой связи с культом Юпитера и не была предназначена, как принято считать, для обозначения проходящих лет. Гвоздь на самом деле является символом Фортуны или Необходимости; обряд был этрусским и проводился в Вольсинии в храме этрусского божества Судьбы; когда его перенесли в Рим, он был очень естественно расположен в большом храме этрусского Триаса, религиозном центре римского государства. Первоначально диктатора выбирали (т.е. претора) *clavi figendi causa*, а когда диктатура была отменена после Второй Пунической войны, церемония была предана забвению. Позднее римские антиквары раскопали и неверно истолковали его, полагая, что это был ежегодный обряд, целью которого было обозначить череду лет. Этого краткого изложения взглядов Моммзена может быть достаточно для целей данной работы: однако этот вопрос можно с пользой исследовать заново.

МЕНСИС ОКТЯБРЬ.

В Италии исторических времен единственной сельскохозяйственной особенностью этого месяца был сбор винограда. В деревенских календарях он обозначается одним словом *vindemiae*^[1024]. Сбор винограда мог начаться в последние дни сентября, но естественным временем его созревания был октябрь, хотя теперь он наступает несколько раньше: это ясно и из Варро, и из Плиния^[1025]. Но старые календари не сохранили почти никаких следов этого; и фактически единственный праздник, который мы можем каким-либо образом связать с виноделием (Медитриналии 11-го числа), неясен по названию и его ритуал нам неизвестен. Можно сделать вывод, что виноградарство появилось сравнительно поздно; об этом свидетельствуют такие факты, как отсутствие вина в ритуале латинского праздника^[1026], а также слова *lex regia* (приписываемые Нуме), запрещающие окроплять вином погребальную груды^[1027]. Плиний также выразил уверенность, что виноградарство было *multo serior*: а в последнее время Хен^[1028] проследил его этимологическое происхождение у итальянских греков. Вряд ли это занятие стало распространенным в Лациуме раньше седьмого или, возможно, даже восьмого века до нашей эры.

Вероятно, если бы Овидий продолжил свои "Фасты" до конца года, мы могли бы узнать много интересного об этом месяце: а так у нас есть лишь обрывки информации о нескольких первобытных обрядах, только об одном из которых можно сказать, что он известен нам во всех подробностях; да и то его толкование крайне сомнительно.

Кал. Oct. (1 октября). N.

[FIDEI] IN CAPITOLIO. TIGILL[O] SOROR[IO] AD COMPITUM ACILI. (ARV.)

Жертвоприношение, на которое здесь указывает Фидес в Капитолии, очевидно, то самое, которое Ливий приписывает Нуме^[1029]: "Et soli Fidei sollemne instituit. Ad id sacrarium flamines bigis, curru arcuato (т.е. "покрытый") vehi iussit, manuque ad digitos usque involuta rem divinam facere: significantes fidem tutandam, sedemque eius etiam in dextris sacratam esse. Дионисий также упоминает об основании, не говоря о своеобразном ритуале, но останавливаясь на моральном влиянии культа как в общественной, так и в частной жизни^[1030].

Олицетворение нравственной идеи вряд ли могло быть столь же древним, как Нума; однако в ритуале есть моменты, которые позволяют предположить его высокую древность, не считая традиции. На Капитолий въезжали три главных фламينا - Юпитера, Марса и Квирина; по крайней мере, именно эти три были только что учреждены Нумой (Liv. 1. 20), и Ливий, должно быть, имеет в виду именно их. Как уже не раз отмечалось, присутствие пламени в обряде всегда свидетельствует о его древности; в данном случае оно, возможно, символизировало объединение двух общин Септимония и Квиринала для совместного поклонения на Капитолии, центральная точка которого была представлена Flamen Dialis. Любопытный факт, что правые руки этих фламенов были обернуты до пальцев белой тканью, - еще один очевидный признак древности, и объясняется он тем, что правая рука, которую давали другому в залог своего слова, тогда, как и сейчас^[1031], была чистой и непорочной, как и разум залогодателя^[1032]. Священный предмет, статуя или жертва, часто таким образом обертывался или обвязывался филями (*vittae*); а *μύστα* в Элевсинских мистериях, похоже, носили ленту цвета крокуса на правой руке и правой ноге^[1033]. У статуи богини в ее храме, вероятно, была так прикрыта правая рука, если, по крайней мере, мы вправе так интерпретировать слова Горация: "albo Fides velata panno".

Несколько слов о *tigillum sororium*^[1035]. Что это было и где оно находилось, можно определить с некоторой долей уверенности; дальше все неясно. Это была балка, время от времени

обновляемая, вделанная в противоположные стены улицы, которая вела вниз от Карины к Виллус Киприус, ныне Виа дель Колосseo^[1036]. Она сохранялась по крайней мере до IV века н. э. Сейчас ее обычно объясняют как примитивную арку Януса, видимо, на том основании, что один из алтарей под ней был посвящен Янусу Куриацию^[1037]. Однако, поскольку она представляла собой одну балку, не имевшую опоры, кроме уличных стен^[1038], я не могу понять этот вывод; и поскольку римские антиквары никогда не считали ее таковой, мы вряд ли можем сделать это с уверенностью. Они считали, что это памятник об искуплении, которому подвергся легендарный Гораций за убийство своей сестры. Оправданный народом по апелляции, он должен был совершить религиозное искупление, что он и сделал, воздвигнув алтарь Янусу Куриацию, а другой - Юноне Сорории^[1039], и пройдя под ярмом, что впоследствии было представлено *тигиллумом*.

Мы можем оставить *тигиллум* как действительно необъяснимый, если только не примем предположение Рошера^[1040], что зародыш легенды следует искать в практике пролезания через расщепленное дерево, чтобы избавиться от заклятия или болезни. Два алтаря требуют слова.

Язык Ливия, кажется, предполагает, что они находились в ведении рода Горациев^[1041]: "Quibusdam piacularibus sacrificiis factis, quae deinde genti Horatiae tradita sunt. Если это так, то, возможно, вся легенда о Горациях, или, во всяком случае, ее связь с этим местом, возникла из этого языческого поклонения двум божествам, культовые титулы которых были соответственно Куриаций и Сорория. Совпадение Януса и Юноны вполне естественно; оба они ассоциировались с Календами^[1042]. Но первоначальное значение их культовых титулов в Тигиллуме остается неизвестным. Можно лишь сказать, что Янус *куриатов* и Юнона сестры, несомненно, могли послужить основой для легенды, в которой герой был оправдан комицией куриатов за убийство сестры^[1043].

3 Non. Oct. (5 октября). С.

Это был один из трех дней, когда *mundus* был открыт: см. 24 августа.

Non. Oct. (7 октября). F.

IOVI FULGURI, IUNONI CURRITI^[1044] IN CAMPO. (ARV. PAUL.)

Об этих культах в Риме больше ничего не известно. Iuno Curitis - это богиня Фалерия, о предполагаемом *ἱερὸς ὑμνος* которой говорилось выше^[1045].

v Id. Oct. (October 11). NP.

MEDITR[INALIA]. (SAB. MAFF. AMIT.).

FERIAE IOVI. (AMIT.)

Это был день, когда пробовали новое вино. Нет никаких реальных доказательств существования богини Медитрины. В Paulus говорится следующее: "Mos erat Latinis populis, quo die quis primum gustaret mustum, dicere ominis gratia "Vetus novum vinum bibo, veteri novo morbo medeor." A quibus verbis etiam Meditrinae deae nomen conceptum, eiusque sacra Meditrinalia dicta sunt^[1046]. Varro уже приводил тот же рассказ: "Octobri mense Meditrinalia dies, dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum vinum novum et vetus libari et gustari medicamenti causa: quod facere solent etiam nunc multi quom dicunt: Novum vetus vinum bibo, novo veteri vino morbo medeor."

Примечание а. Параллельная практика дегустации старого и нового урожая встречается в ритуале Братьев Арвалов, которые в мае "созерцали плоды аридов и виридов", то есть старое зерно и новое^[1047].

Примечание b. Вера в то, что новое вино (*mustum*) было полезным и не опьяняющим, очаровательно обсуждается Плутархом (*Quaest. Conv.* vii. 1).

Примечание с. Mommsen, C. I. L. 1. 2. 332, указывает, что реальным божеством здесь, несомненно, был Юпитер: см. в разделе *Vinalia*, p. 86.

iii Id. Oct. (13 октября). NP.

FONT[INALIA]. (SAB. MAFF. AMIT. MIN. IX.).

FERIAE FONTI. (AMIT.)

Все, что мы знаем об этом очень древнем празднике, содержится в нескольких словах Варро^[1048]: "Fontinalia a Fonte, quod is dies feriae eius; ab eo tum et in fontes coronas iaciunt et puteos coronant."

Святость колодцев и источников слишком хорошо известна, чтобы иллюстрировать ее здесь. Первоначальная цель возложения гирлянды, вероятно, заключалась в том, чтобы обеспечить изобилие воды.

Предполагается, что существовал бог Фонс или Фонтус, для которого этот день был священным. Существовал *delubrum Fontis*^[1049]; *ara Fonti* на *Janiculum*^[1050]; и *porta Fontinalis* в *Campus Martius*. Фонс также появляется вместе с Флорой, Матер Ларум, Сумманус и т. д. в ритуале Братьев Арвалов^[1051]. Этот случай, похоже, один из тех, в которых множественность переходит в квази-единство: но Фонс недолго продержался на последней стадии.

Id. Oct. (Oct. 15). NP.

EQUUS AD NIXAS FIT. (PHILOC.)

Ни один календарь, кроме позднего календаря Филокала, не упоминает о несомненно примитивном обряде жертвоприношения коня, который совершался в этот день. Виссова попыталась объяснить эту трудность, которая встречается нам в других местах календаря, например, в майские иды (Аргеи), 1 июня (праздник Карны)^[1052]. Если два праздника выпадали на один и тот же день, оба они не могли быть найдены в календарях, предназначенных для использования не самими понтификами, а необразованными вульгарными людьми; ибо последние не смогли бы различить или получить одно четкое название дня, и в результате возникла бы путаница. Теперь все Календы и Иды были посвящены Юноне и Юпитеру соответственно; все другие обряды, приходящиеся на эти дни, имели бы шанс быть опущенными, если только они не были отмечены в более поздних примечаниях, которые мы находим вырезанными более мелкими буквами в *Fasti Praenestini* и других.

К счастью, запись в календаре Филокалуса достаточно дополнена другими источниками. Самый ранний намек мы получаем от греческого историка Тимея, он сохранился во фрагменте двенадцатой книги Полибия^[1053]. Тимей по греческой моде связывает жертвоприношение коня с легендой о Трое и деревянном коне: но он также сообщает нам важную деталь, что в определенный день *боевой конь был убит копьем в Campus Martius*^[1054]. Этот отрывок, несомненно, характерен для "Тимея", как в отношении деталей, так и в отношении мифологии, которую Полибий презирал. Но хотя мы не знаем, что Тимей когда-

либо был в Риме, мы можем надеяться, что он был прав в той единственной детали, о которой мы не узнаем из других источников, а именно: об убийстве коня священным оружием Марса.

Более полные сведения получены от Веррия Флакка, как они представлены в эпитамах Феста и Павла Диакона^[1055]. В этот день в *Campus Martius* проводились гонки на колесницах с двумя лошадьми, и ближайшая лошадь из победившей пары приносилась в жертву Марсу - убитая копьем, если верить Тимею. В календаре Филокалуса это место обозначено как "*ad nixas*", то есть *ciconiae nixae*, которые, похоже, представляли собой трех высеченных из камня аистов с перекрещивающимися друг с другом клювами^[1056]: однако при Республике их не существовало. Настоящим местом жертвоприношения должна была быть старая "ара Мартис", и то, что в Кампусе был такой алтарь, мы знаем наверняка, хотя и не можем точно определить его местоположение^[1057]. Хвост лошади отрезали и быстро несли в Регий, чтобы теплая кровь капала на очаг или священный очаг. Голову также отрубали и украшали пирогами; в свое время за ее обладание шла упорная борьба между людьми двух соседних кварталов - Виа Сакра и Субура. Если приз доставался первым, они закрепляли его на стене Регии, если вторым - на туррисе Мамилии^[1058].

Вероятно^[1059], хотя и не совсем точно, что застывшая кровь из хвоста использовалась вместе с пеплом нерожденных телят, принесенных в жертву на Фордикидии, в качестве "лекарства" для раздачи народу на Парилии 21 апреля.

Обряд "октябрьской лошади" был адекватно описан и в некоторой степени объяснен Преллером, Марквардтом, Швиглером и другими^[1060], прежде чем покойный доктор Маннхардт взял его в руки незадолго до своей смерти^[1061]. Маннхардт изучил его в свете своих обширных исследований в области фольклора и сумел отнестись к нему так, как следует относиться ко всем подобным пережиткам, то есть привести его в соответствие с практикой других народов - не столько для того, чтобы точно объяснить его первоначальный смысл, сколько для того, чтобы с его помощью добиться некоторого прогресса в понимании отношения первобытного человека к сверхъестественному. Его выводы были в целом приняты, и, с небольшими изменениями, их можно найти в "*Золотой ветви*" г-на Фрейзера (ii. 64) и в статье Рошера "Марс" в "*Мифологическом лексиконе*" (2416). Недавно, однако, они были поставлены под сомнение не менее известным человеком, чем профессор Виссова^[1062] из Берлина, который, похоже, придерживается иного взгляда на культ Марса, чем тот, к которому, как нам казалось, мы наконец благополучно пришли: поэтому будет не лишним дать еще один отчет об отношении Маннхардта к этому вопросу и проследить его путь несколько более подробно, чем г-н Фрэйзер. Из этого, конечно, не следует, что он сказал последнее слово; но для начала лучше прояснить то, что он сказал.

1. Это последний из серии праздников урожая, как мы можем их обобщенно назвать. В мае мы видели Амбарвалию и срывание первых колосьев весталками, в июне - Весталии^[1063]; в августе - праздники Консуса и Опса Консивы; и, наконец, этот праздник наступает после того, как все плоды земли собраны. В этом отношении он параллелен Пианепсии и Ошофории греков, еврейскому празднику Кущей^[1064], а также настоящим праздникам урожая Михаила в современной Европе, которые следуют с интервалом за большим разнообразием причудливых обычаев сбора урожая, которые происходят во время самого сбора. Даже сейчас в римской Кампанье в октябре проходит оживленный праздник такого рода.

Следует отметить, что урожайный характер обряда был подсказан Маннхардту отрывком из Паулуса (220), из которого мы узнаем, что голова принесенной в жертву лошади украшалась пирогами, как и головы живых тягловых животных на Весталиях, Консуалиях и Сементивских

праздниках [q. v.]. Это, добавляет Паулюс, делалось "quia id sacrum fiebat ob frugum eventum", что последние слова вряд ли могут означать что-либо иное, кроме как "в связи с *прошедшим* урожаем"^[1065]. Я могу добавить, что здесь есть два момента, открытые для сомнений, на которые Маннхардт не указывает: (1) Приведенная здесь причина может быть лишь предположением Веррия, а не той, которую обычно понимали в Риме^[1066]. (2) Заключительные слова глоссы кажутся бессмысленными, что ставит под сомнение весь отрывок. Обряд - "ob frugum eventum", но "жертвой становится лошадь, а не вол, потому что лошадь подходит для войны, а вол - нет"^[1067]. Как бы это ни понималось, мы не должны спорить с выводом^[1068], что реальный смысл украшения заключался в том, чтобы показать, что голова была предметом, обладающим силой для обеспечения плодородия - вывод, подтвержденный рвением соперничающих городских штабов завладеть ею.

2. *Принесенная в жертву лошадь представляла дух кукурузы.* Дух кукурузы был главным открытием Маннхардта, и его различные формы теперь знакомы английским читателям "*Золотой ветви*" Фрейзера и "*Культов греческих государств*" Фарнелла. Почти каждое обычное животное, дикое или прирученное, может быть найдено для представления духа кукурузы во время сбора урожая в той или иной местности, где кочевой век сменился сельскохозяйственным; или мужчина, женщина, мальчик или кукла представляют животное, и так косвенно дух кукурузы^[1069]. Маннхардт извлекает из своих запасов фольклора множество примеров, в которых фигурирует лошадь, включая лошадь-хоббита, которая в старой Англии вышагивала вокруг майского столба. Эти примеры, однако, недостаточно убедительны, чтобы убедить нас в том, что октябрьская лошадь была духом кукурузы, хотя они достаточно хорошо доказывают, что дух кукурузы часто принимал такую форму^[1070]. Но мы должны помнить, что он лишь предполагает *происхождение* из простых обрядов фермы, указывая на класс идей, к которым можно отнести это выживание^[1071].

Однако он приводит пример, который имеет одну или две общие черты с римским обрядом, только в этом случае животное - коза, а не лошадь. В Дофине козу украшают лентами и цветами и выпускают на поле для сбора урожая. За ним бегут жнецы, и наконец крестьянин отрубает ему голову^[1072], а его жена держит ее. Части ее тела (нам не говорят, входит ли в их число голова) хранятся как "лекарство" до следующего урожая. Так и голова, а также хвост и кровь октябрьского коня были местом пребывания некой великой силы; но был ли это растительный дух, не представляется удовлетворительным.

3. *Гонки на колесницах были усовершенствованной и, возможно, грецизированной формой или выживанием простой гонки мужчин и женщин, которые так часто встречались на поле для сбора урожая, часто в погоне за представителем духа кукурузы.*

Маннхардт приводит примеры из Франции и Германии о гонках в погоне за петухом, теленком, ребенком, овцой или любой другой формой, которая может быть в моде для духа кукурузы; часто животное каким-то образом украшено для этого случая. Здесь можно упомянуть два случая совершенно иного рода, хотя они происходят не на поле, а на Уитсунтид и Пасху соответственно; , но они показывают, как скачки могут зарождаться в обычаях фермерского хозяйства. В Гарце фермерские лошади, нарядно украшенные, соревнуются с рабочими за обладание венком, который вешают на шею победившей лошади. В Силезии лучшую ближнюю лошадь из упряжки, украшенную девушками, объезжают (скачут?) вокруг границы фермы, а затем вокруг соседней деревни, при этом поют пасхальные гимны. Мы уже отмечали скачки лошадей и мулов на Консуалии в августе: согласно Дионисию, их тоже украшали цветами^[1073]. Маннхардт также делает несколько длинное отступление, чтобы указать на возможность того, что в первоначальной форме Пасхи (на которую впоследствии было перенесено яхвистское поклонение и история бегства

из Египта) обычай есть жертву с подпоясанными чреслами мог указывать на расу или что-то в этом роде.

Несомненно, скачки греков и римлян могли происходить от обычаев ведения хозяйства в разные времена года, и я принимаю точку зрения Маннхардта, но не с уверенностью, а с вероятностью, в отношении кукурузного духа. Возможно, в этом случае мы сможем проследить развитие обычая немного дальше.

4. Лошадиная голова, закрепленная на Regia или turris Mamilia, - это чучело духа кукурузы, который должен приносить плодородие и отгонять дурные влияния на грядущий год.^[1074]

Примеры такой практики закрепления какого-либо предмета после сбора урожая на видном месте на ферме или в деревне настолько многочисленны, что почти не поддаются отбору, и теперь знакомы всем изучающим фольклор^[1075]. Иногда это пучок кукурузы или цветов, как в греческом Эйресионе^[1076], и по сей день в Чарлтоне-на-Отмуре, где его помещают над красивой палисадниковой ширмой в церкви. Такие букеты часто называют именем какого-нибудь животного; иногда их место занимает чучело головы животного, например, лошади^[1077], которое со временем становится постоянным.

5. Отрезание хвоста объясняется идеей о том, что остатка тела представителя духа кукурузы достаточно, чтобы произвести этот дух заново в растительности будущего года.

Примеры, которые приводит Маннхардт, многочисленны и приобретают силу, только когда собраны вместе: Я должен отослать читателя за ними к его работе^[1078]. Слово "хвост" не только часто встречается в обычаях сбора урожая (например, срезающий последний сноп называется "пшеничный хвост" или "ячменный хвост"^[1079]), но и не вызывает сомнений, что добродетель, как считалось, обитает в хвосте^[1080]. Кто не знает, что сохранение лисьей кисти охотниками на лис имеет какое-то подобное происхождение?

6. Использование крови, которую хранили и смешивали с пеплом нерожденных телят Фордикидии, а также с серой и бобовой соломой в качестве лекарства для раздачи людям на Парилии, рассказывает свою собственную историю, не нуждающуюся в иллюстрациях (см. 15 и 21 апреля). Кровь была жизнью^[1081]; огонь и серный дым должны были очищать и отвращать зло. И люди, и звери прыгали через огонь, в который бросали эту смесь на Парилии, чтобы обрести новую жизнь и силу и отвратить влияние, которое могло их затормозить.

Наконец, у Маннхардта есть несколько замечаний о происхождении обряда, которые были предложены Швеглером и Амброшем^[1082]. Campus Martius, место жертвоприношения, первоначально был *terra regis*, возделанной для него народом^[1083]. Когда царь был главным земледельцем, голову лошади несли в его дом (*regia*) и закрепляли на ней, а хвост позволяли капать на очаг. Когда соседняя община Субура объединилась с Палатином, резиденцией старейшей общины, воспоминание об их двойственности сохранилось в конкурсе на голову: если побеждали мужчины Субуры, они закрепляли ее на *turris Mamilia*, которая могла быть жилищем их собственного вождя. Такие состязания хорошо известны и сейчас или^[1084] но недавно исчезли; и некоторые из них могут быть обязаны своим происхождением борьбе за дух кукурузы. Маннхардт приводит несколько примеров - один очень любопытный из Гранады и один из Бретани. В Дерби, Хавике, Ладлоу и других местах этой страны их или воспоминания о них все еще можно найти.

В целом мы можем согласиться с ним, что обряд был в своем происхождении одним из тех, к которым он его отнес - заключительный праздник урожая латинской фермы. Тем не менее, следует сказать несколько слов. Он не рассматривает его с точки зрения римского календаря и, таким образом, не отмечает, какой оборот он принял, когда латинские крестьяне стали римскими гражданами. Виссова, с другой стороны, берет календарь как единственную основу для суждения о нем и со странным извращением, как мне кажется, отбрасывает выводы Маннхардта и объясняет обряд просто как жертвоприношение богу войны^[1085]. Несомненно, это произошло в организованном городском календаре, поскольку сам Марс начал выходить на первый план в новом свете, поскольку *несовершеннолетние* жители стали все больше и больше заниматься войной и сельским хозяйством, а *Campus Martius* стал использоваться в качестве тренировочной площадки для вооруженного войска. Календари показывают нам любопытное соответствие между началом и концом сезона вооружений, то есть серединой марта и серединой октября, что не оставляет сомнений в изменении, которое произошло в принятом характере обрядов этих двух периодов к моменту составления Нуманского календаря. Об этой переписке уже говорилось^[1086]; здесь можно кратко остановиться на ней еще раз.

14 марта^[1087] в *Campus Martius* проходили конные скачки; 19-го (*Quinquatrus*) - *lustratio armorum* для предстоящего военного сезона, как видно из того, что в этот день *люстрировались* по крайней мере *ancilia* салийцев - если не все оружие^[1088]. Также 15 октября в Кампус Мартиус проводились конные скачки, а 19-го числа в самых старых календарях мы находим Армилистриум^[1089], название которого говорит само за себя. Напрашивается вывод, что скачки 15 октября и 14 марта имели практически одинаковое происхождение, и именно это побуждает Виссова отнести к объяснению Маннхардта по поводу первых. Он считает, что в каждый день лошади, как и оружие, *люстрировались* (р. х.), то есть до начала сезона войны и после его окончания. Это вполне вероятно; но не могло ли то же самое происходить и с лошадьми в хозяйстве? Год римского фермера начинался в марте, а тяжелая работа по переноске и т. д. заканчивалась в октябре. Я склонен думать, что мы должны рассматривать организованное военное дело как более позднее развитие, чем первобытные времена, к которым нас возвращает Маннхардт, как сторону римской жизни, которая только со временем стала высокоспециализированной.

Мы никогда не должны забывать, что древнейший римский календарь - это запись жизни земледельческого народа. Многие ясно с первого взгляда; а в некоторых случаях, как в Амбарвалии, Весталии, Консуалии и в октябрьском обряде, который мы обсуждали, что-то от первоначального замысла можно понять из исследований современного фольклора или дикарских обычаев. Однако этот календарь в то же время является таблицей праздников полностью развитого города-государства, и в процессе его развития первоначальный смысл праздников часто терялся, или они объяснялись какими-то мифическими или историческими событиями, или, опять же, они сами могли менять характер по мере того, как жизнь народа менялась от сельскохозяйственной к политической. В обряде октябрьского коня мы можем видеть, как обычай сбора урожая приобретает новую форму и значение, когда государство привыкает к войне, как Марс, первоначально, возможно, защитник людей, стад и урожая, становится - возможно, еще до того, как на него начинает оказывать влияние греческое влияние - божеством воинов и боевых коней, ежегодного обновления сил борющегося сообщества^[1090]. Если мы попытаемся отделить римского воина от римского земледельца или воинственный аспект его бога от его всеобщей заботы о своем народе, это будет выглядеть современным взглядом на институт старого мира.

xiv Кал. Nov. (October 19). NP.

ARM[ILUSTRIUM]. (ARV. SAB. MAFF. AMIT. ANT.).

Первые три буквы этого слова, которые только и встречаются в календарях, объясняются Варро и Верриусом: "Armilustrum ab eo quod in armilustrio armati sacra faciunt ... ab ludendo aut lustro, quod circumibant ludentes ancilibus armati^[1091]". Этот отрывок можно рассматривать как относящийся и к 19 марта, и к 19 октября, и как показывающий, что салии со священными щитами были активны в оба дня. Это также следует из того факта, что в 190 г. до н. э. римская армия, шедшая в Азию, была вынуждена остановиться у Геллеспонта, "quia dies forte, quibus ancilia moventur. religiosi ad iter inciderant" - ее командир Сципион был одним из салийцев. Можно показать, что это было осенью, так как армия покинула Италию только 15 июля^[1093]. Можно считать, что это был последний день появления салиев, и что теперь *арма* и *анцилия* были очищены^[1094], и убраны на зиму.

С этого дня и до римского нового года, 1 марта, не существует праздников, каким-либо образом связанных с Марсом. Как заметил Рошер, его деятельность, как и деятельность Аполлона, приходится на теплое время года - сезон растительности и оружия. Его жрецы, которые своими танцами, песнями и снаряжением, как кажется, образуют связующее звено между его оплодотворяющей силой и воинственностью, больше не появляются с этого дня до тех пор, пока его сила снова не ощущается на пороге весны.

От Варро^[1095] мы узнаем, что местом проведения *lustratio* в этот день был Авентин "ad circum maximum". Я не могу найти этому объяснения: мы не знаем никакого Марсова алтара в этой части Рима, которая была местом культа Геркулеса и Конса. Вероятно, он был последним пунктом в процессии салийцев^[1096].

MENSIS NOVEMBER.

Из всех месяцев римского года ноябрь - наименее важный с религиозной точки зрения. Это был месяц пахоты и сева, а не праздников^[1097]; тогда, как и сейчас, это был спокойный месяц, и в календарях, за исключением *ludi plebei*, нет ни одного важного праздника. Позднее поклонение Исиде закрепилось за месяцем^[1098], который оставался открытым для посторонних еще долгое время после того, как городская жизнь заняла место ноябрьских сельскохозяйственных работ.

Плебейские праздники (*ludi plebei*) как общественный праздник датируются 220 г. до н. э.; они проходили в цирке Фламиния, который был построен в том же году^[1099]; они и *эпулум* Иовис (13 ноября) впервые упоминаются Ливием четыре года спустя. *Эпулум* уже обсуждался в связи с римскими играми (*ludi Romani*). Плебейские игры, вероятно, сначала проводились в один день (13 ноября) и постепенно расширялись, как и *ludi Romani*; в конце концов, они продолжались с 4 по 17 ноября^[1100].

8-е число было одним из трех дней, когда *mundus* был открыт: см. под 5 октября.

Id. Nov. (Nov. 13). NP.

FERONIAE IN CAMPO^[1101]. (ARV., позднее дополнение к оригиналу.)

FORTUNAE PRIMIGENIAE IN COLLE. (ARV., более позднее дополнение к оригиналу.)

Это единственное упоминание Феронии в Риме. Она была известной богиней в Лациуме и центральной Италии, но никогда не прославилась в Риме, как и другие богини ее рода - Диана, Фортуна, Церера, Флора - все они появляются там с плебейскими ассоциациями, как не принадлежащие к самой ранней патрицианской общине^[1102]. Любопытно, что и эта Ферония появляется в календаре только в середине *ludi plebei*, и, вероятно, в день, который был первоначальным ядром игр. Мы можем либо датировать этот культ установлением *ludi*, либо предположить, что он существовал и до них, а впоследствии был вытеснен культом Юпитера.

Последнее предположение, пожалуй, более вероятно; ведь то небольшое, что мы знаем о культе в других местах, указывает на возможное происхождение игр, которое, насколько мне известно, не было замечено. Как известно, они проходили в Цирке Фламиния, который находился в Кампус Мартиус; там же находился и культ Феронии. Самое известное святилище Феронии в Италии, Требула Мутуска, было центром большой ярмарки или рынка, проводившегося в дни праздников богини^[1103], и в целом ее атрибуты выглядят как атрибуты божества плодородия и изобилия^[1104]. Не исключено, что она также имела какое-то отношение к ярмарке в *Campus Martius* задолго до установления *ludi*?

На связь Феронии с плебсом указывает не только ее положение в календаре, но и преданность *либертини*^[1105]. В 217 году до н. э. римские *вольноотпущенницы* собрали денежную сумму в дар Феронии^[1106]; хотя это подношение не следует рассматривать как предназначенное римской богине, а скорее ее Соракте, которой часто приносили первые плоды и другие дары. Храм Феронии в Террачине был специально посвящен отпущению рабов на волю, и этот процесс, описанный Сервием, представляет по крайней мере одну особенность, представляющую особый интерес^[1107]. Манумиссии проводились в общественных местах, таких как рынки, когда можно было легко найти необходимые власти и свидетелей, а храм богини рынка находился поблизости; возможно, это и было первоначальной точкой связи между этим культом и римским плебсом, который, вне всякого сомнения, к III веку до н. э. в значительной степени состоял из потомков манумированных рабов.

Соединение Феронии в этот день с *Fortuna Primigenia (v colle)* любопытно, поскольку обе они были богинями Праенеста, где Ферония по легенде была матерью Эрула, демона с тройным телом и душой, которого Эвандер должен был убить три раза^[1108]. Датой введения этого культа Фортуны в Риме считается 204 год до н. э.^[1109]

ДЕКАБРЬ МЕНСИС

В середине зимы, до самого января, у римского земледельца было сравнительно мало работы. Варро^[1110] пишет о посеве лилий, крокусов и т. д., о чистке канав и обрезке лоз, а также о таких легких хозяйственных работах. Колумелла^[1111] говорит нам, что осенний сев должен быть закончен к началу декабря, хотя некоторые сеют бобы в этом месяце; в этом он согласен с деревенскими календарями, которые упоминают, кроме этой операции, только удобрение виноградников и сбор оливок.

Поэтому нет ничего неестественного в том, что мы находим в этом "бездельном времени" несколько праздников, которые одновременно являются античными и неясными, и почти все они, кажется, возвращают нас к земледелию и примитивным представлениям о деревенской жизни. В ночь на 3-е или примерно на это число совершалось женское жертвоприношение Бона Деа; 5-го - деревенская Фавналия в некоторых частях Италии, хотя, вероятно, не в Риме; 15-го - зимняя Консуалия; 17-го - Сатурналии; 19-го - Опалия; и так далее до Компиталии и Паганалии. Все это удивительно контрастирует с отсутствием праздников в оживленном месяце ноябре.

Женское жертвоприношение Бона Деа.

Если верить Плутарху и Дио^[1113], в 63 году до н. э. оно выпало на ночь с 3 на 4 декабря, но дата, похоже, не была фиксированной^[1114]. Обряд не фигурирует в календарях, и, хотя на нем присутствовали весталки, он проходил не в храме богини, а в доме консула или претора, "in ea domo quae est in imperio"^[1115]. Похоже, что это было в некотором смысле государственное жертвоприношение, то есть "pro populo Romano" (согласно Цицерону); но оно не было "publico sumptu", и оно никогда не было вплетено в календарь понтификами, иначе оно вряд ли могло бы происходить между Календами и Нонами. Сама его природа исключает вмешательство понтификальной коллегии, и не было бы необходимости в публичном оповещении о нем.

Характер богини и ее обряды уже обсуждались в разделе 1 мая. Все, что нужно сказать о декабрьском жертвоприношении, это то, что оно явно сохранилось с тех времен, когда жена главы общины - сам жрец - вместе со своими дочерьми (представленными в более поздние времена весталками) и другими матронами приносила в жертву молодую свинью или свиней^[1117] божеству плодородия, от участия в котором мужчины были строго отстранены. Должно быть, первоначально это был вполне благопристойный обряд, и так продолжалось до знаменитого святотатства Хлодия; только при империи он стал ареной таких оргий, которые Ювенал описывает в своей второй и шестой сатирах^[1118].

Non. Dec. (Dec. 5). F.

Здесь мы имеем дело с еще одним праздником, неизвестным календарям, - Faunalia rustica, как его называли. Мы знаем о нем из знакомой оды Горация (iii. 18) и из комментариев схолиастов к ней:

Faune, Nympharum fugientum amator,

Per meos fines et aprica rura

Lenis incedas abeasque parvis

Aequus alumnis,

Si tener pleno eadit haedus anno,

Larga nec desunt Veneris sodali

Vina craterae, vetus ara multo

Fumat odore.

Ludit herboso pecus omne campo
Cum tibi Nonae redeunt Decembres;
Festus in pratis vacat otioso
Cum bove pagus;
Inter audaces lupus errat agnos;
Spargit agrestes tibi silva frondes;
Gaudet invisam pepulisse fossor
Ter pede terram.

Ни одна картина не могла бы быть более красивой или аккуратной, чем эта; как приятно получить лучшее доказательство в виде совершенного произведения искусства. На мгновение мы попадаем в сердце и разум древней Италии, какой она предстала перед нами во время зимнего праздника. Здесь есть древний алтарь - не храм - для сверхъестественного существа, которое еще не совсем бог, которое может играть в шалости, как "Брауни", и причинять вред, но способно творить добро, если его должным образом умилостивить. В декабрьские дни, а возможно, и в другие месяцы^[1119], его ублажают нежными детьми, возлияниями вина и благовониями^[1120]; в обряде принимает участие небольшая сельская община фермеров (*pagus*) со своими работниками, которые выводят свой скот на общее пастбище, плуг-олень и все остальное. Затем, после жертвоприношения, они танцуют в тройном размере, как салии в марте".

Гораций, конечно, описывает обряд, который был полностью сельским, о чем свидетельствует слово *pagus*, не считая других особенностей. Если только он не был богом Луперкалий, что вызывает большие сомнения^[1121], Фавн не был введен в город Рим до 196 года до н. э., когда эдилы очень уместно построили ему храм на Тибрском острове на деньги, взятые в качестве штрафов с неплательщиков *pecuarii*^[1122], или владельцев общественных земель, используемых для перегона скота. Можно предположить, что его поселение в городе было предложено понтификами, и что перед нами случай превращения чисто деревенского культа в городской путем жреческих манипуляций. Не исключено, что идея о том, что Фавн был божеством Луперкалий, появилась примерно в то же время^[1123]. И жрецы, и летописцы ухватились за него и сделали все возможное, чтобы лишить его истинного характера как понятного и полезного бога лесов и пастбищ. Он стал Rex Aboriginum^[1124], и третьим в списке мифических царей Лациума^[1125]. Его стали отождествлять с греческим Паном. Но, несмотря на все их усилия, Фавн не смирился со своим новым положением. Мы больше не слышим об *аэде* на острове: римские *вульгусы*, похоже, не узнали его на Луперкалии, а его включение в легенды не имело никакого политического эффекта. Тот факт, что ни одна надпись из Рима или его окрестностей не фиксирует его имя, ясно показывает, что он никогда не был популярен как божество с городскими функциями: и отсутствие надписей в сельских районах также, в самом необычном контрасте с повсеместными каменными записями поклонения Сильванусу, кажется, показывает, что он всегда оставался таким же диким, каким он был до начала эпохи надписей, в то время как родственное божество было принято в организованную жизнь и культуру итальянского и провинциального фермера^[1126].

Прежде чем оставить тему этого необычного существа, можно подвести итог тому, что о нем действительно известно. Но о культе Фавна известно так мало, и вряд ли можно утверждать, что вокруг него когда-либо развивался какой-либо сложный культ, что, возможно, будет

уместно сначала взглянуть на этимологические объяснения его имени, которые были предложены учеными.

(1) Faunus связано с *favere* и означает "добрый или благосклонный", как Faustus и Faustulus, и, как считают некоторые, Favonius^[1127] и Fons. Эта деривация была известна Сервию^[1128]: "quidam Faunos putant dictos ab eo quod frugibus faveant. Сама по себе она не противоречит тому, что мы знаем о сельских фавнах, или аналогичным сверхъестественным существам, таким как "добрые люди". Она была принята Преллером и Швиглером и повлияла на их выводы о Фавне; например, Швиглер основывал на ней мнение, которое сейчас является общепринятым, что Эвандер - это греческий перевод Faunus^[1129].

(2) Faunus - от *fari*, то есть оратор или предсказатель. Это тоже было известно латинским ученым: так, Исидор (возможно, из Варро^[1130]), "fauni a fando, ἀπὸ τῆς φωνῆς dicti, quod voce non signis ostendere viderentur futura. Не так давно его возродил покойный профессор Неттлшип: "Стоит только представить Фавна как "оратора", и все становится ясно. Он не только сочинитель и декламатор стихов^[1131], но и вообще провидец или мудрец, чье превосходное знание дает ему право на восхищение и страх деревенских жителей, которые с ним советуются. Но по мере того как его реальная природа и функции вытесняются, его характер искажается: он становится божеством, древнейшим царем Лациума, богом пророчества, богом земледелия". Мы можем сравнить с этим примечание Скалигера о Варро, *L. L. 7. 36*: "Фавны были классом людей, которые в очень отдаленный период выполняли те же функции, что и волхвы в Персии и барды в Галлии".

(3) Faunus может быть = Favonius, который сам может происходить от того же корня, что и Pan (т.е. *pu* = очищать). Таким образом, Фавн, как и Пан, может быть воспринят как мифологическое выражение "очищающего ветра", бога более мягких ветров^[1132]. Характеристики Фавна, конечно, очень похожи на характеристики Пана; но поскольку нелегко определить, насколько эти характеристики итальянца были заимствованы римскими литераторами у греческого божества, а сама этимология, по общему признанию, сомнительна, эту догадку следует оставить на волю случая.

Но первые два варианта заслуживают внимания, и каждый из них находит определенную поддержку в том, что мы знаем о Фавне из других источников. Давайте посмотрим, во что это выльется.

(1) Есть достаточно веские доказательства того, что Фавн изначально задумывался не как единое божество, а как *многоликое*. Варро цитирует строку Энния:

Versibus quos olim Fauni vatesque canebant,

и комментирует так^[1133]: "Fauni dii Latinorum, ita ut Faunus et Fauna sit. Свидетельства Вергилия, всегда ценные для сельских древностей, столь же ясны:

Et vos agrestum praesentia numina, Fauni,

Ferte simul Faunisque pedem Dryadesque puellae^[1134].

У Сервия есть интересное замечание по поводу этих строк: почему, спрашивает он, поэт ставит Faunus во множественном числе, когда есть только один? Мы могли бы склониться к мысли, что Вергилий ошибается, а его комментатор прав, поэт представляет греческие идеи, а ученый - итальянские, если бы не еще более любопытное примечание Пробуса к тому же

отрывку: 'Plures (Fauni) existimantur esse etiam praesentes: idcirco rusticis persuasum est incolentibus eam partem Italiae quae suburbana est, saepe eos in agris conspici.' Я считаю, что эти слова дают нам подлинное представление о Фавне в деревенском сознании, сохранившееся в центральной Италии еще долгое время после того, как он был присвоен в качестве обычного римского божества. Кажется, что в случае с Фавном мы можем застать божество в процессе производства - возвышения от низшей, многоликой, демонической формы к более высокой, более единообразной и более жесткой. Однако такой замечательный ученый, как Виссова, придерживается прямо противоположного мнения, что существовал только один Фавн, и что его размножение - это просто результат знакомства римлян с Паном и сатирами^[1135]. Было бы более удовлетворительно, если бы он дал нам объяснение с его точки зрения только что процитированного отрывка Проба или показал, как эти греческие представления могли проникнуть в сельские районы Италии.

(2) Еще один момент, который четко вырисовывается - если только наши римские власти не были полностью введены в заблуждение - это *лесной* характер фавнов. Отрывок Варро, из которого я только что процитировал первые слова, продолжается следующим образом: "hos versibus quos vocant Saturnios *in silvestribus locis* traditum est solitos fari futura, a quo fando Faunos dictos. Похоже, это подлинная итальянская традиция. Вергилий не говорил по-гречески, когда писал^[1136]

Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant

Gensque virum truncis et duro robore nata,

Queis neque mos neque cultus erat, &c.

Поэт представляет себе древний род, произошедший от самих деревьев: "genus indocile et dispersum montibus altis", живущий на покрытых лесом холмах^[1137], которому иноземные захватчики принесли средства цивилизации. Почему бы этой традиции не быть исконной? Она удивительным образом согласуется с последними результатами итальянских раскопок; ведь теперь абсолютно точно известно, что древнейшие жители центральной Италии обитали на вершинах холмов, и что первые следы иноземного влияния обнаруживаются только в более низких и поздних поселениях^[1138]. Долины все еще оставались не дренированными и малярийными. Эти самые ранние жители, оставившие свои следы для раскопок, или еще более древняя раса, рассеянная по холмам после их вторжения, могли быть традиционными представителями того, что Преллер назвал "периодом фавнов"^[1139], рассматриваемых более поздней цивилизацией, в силу их диких и лесных привычек, как полудемоны и полулюди. Имя родственного Сильвануса говорит само за себя; и его фактическая связь с деревьями была еще более тесной, чем у Фавна^[1140].

(3) Третий хорошо подтвержденный момент - приписывание Фавну или Фавнам власти над урожаем и стадами, как мы уже видели, подразумевается в оде Горация. Порфирион^[1141] в своем комментарии к этой оде рассказывает, что Фавн в декабрьские ноны желает, чтобы скот, находящийся под его защитой, был свободен от опасности. Незадолго до этого отрывка он говорил о нем как о "deum inferum et pestilentem", таким образом давая нам как темную и вредную сторону его власти, так и светлую и благодатную. Такое же сочетание сил причинения и предотвращения вреда мы видим в Марсе, как мы уже узнали из гимна Арвальских братьев и формулы молитвы, сохраненной Катон^[1142].

В этой связи можно упомянуть веру в то, что и Фавн, и Сильванус были опасны для женщин, и эта идея нашла свое выражение в знаменательном слове *incubus*, которое так часто применялось к ним^[1143]. Возможно, мы можем найти причину для идентификации Фавна как

бога Луперкалий в наиболее яркой особенности праздника - преследовании женщин *крепителями*, которые били их веревками, чтобы сделать их плодовитыми^[1144].

(4) Последняя особенность фавнов, на которую следует обратить внимание, заключается в том, что они обладали способностью предсказывать будущее. Уже цитированный стих Энния является самым ранним литературным свидетельством этого; но причудливая история о поимке Пикуса и Фавна Нумой^[1145], который поймал их, напоив вином у фонтана, куда они пришли попить, и заставил их в качестве платы за свободу открыть искусство предотвращения катастрофы, имеет безошибочный староитальянский оттенок. Судя по всему, идея заключалась не в том, что Фавн был "богом пророчества", как полагает Преллер, а в том, что существовала древняя раса Фавнов, которых можно было уговорить или заставить раскрыть секреты. Иногда они действительно "говорили" по собственной воле; когда римскую армию нужно было предупредить или подбодрить на марше, их голос, раздававшийся из чащи или леса, слышали все. Цицерон и Ливий^[1146] пишут об этих голосах с отчетливостью, которая (как мне кажется) не допускает подозрений в том, что они вставляют греческие идеи в римские анналы.

Также можно найти следы веры в существование местных лесных оракулов Фавна и ему подобных. Именно в роще, священной для Фавна, Нума, по яркому описанию Овидия^[1147], зарезал двух овец, одну - Фавну, другую - Сну, и, дважды окропив голову водой и дважды обмотав ее буковыми листьями, растянулся на шерсти, чтобы получить пророческое вдохновение, пока он дремал. Почти каждый штрих в этой истории кажется мне подлинным; особенно условия, необходимые для успеха - непрерывность посвящения и снятие металлического кольца с пальца. Вергилий, с еще большим количеством иностранных украшений, рассказывает в изысканных стихах ту же историю, что и Овидий^[1148]. А более поздний поэт пишет о священной буковой роще, где при соблюдении воздержания и т. д. пастухи могли найти оракулы Фавна, начертанные на коре букового дерева^[1149]. Все это напоминает нам о Додоне и древнейших греческих оракулах: перед нами причудливые методы первобытных пастухов, взывающих к пророческим силам, локализованным в определенных лесных местах. Римские государственные нужды постепенно привели к тому, что все секреты предвидения оказались в руках священнической аристократии с ее неизменной доктриной и методами гадания; но деревенский народ долго сохранял веру в существование древней расы, обладающей пророческой силой, которая преследует леса и горы.

Эти четыре момента, взятые вместе, то есть многочисленность фавнов, их лесной характер и предполагаемые способности к продуктивности и пророчеству, как представляется, ни в коем случае не исключают возможности человеческого происхождения, давно предложенного Скалигером и недавно профессором Неттлшипом, хотя я бы дал несколько иное объяснение. Например, можно предположить, что дикие люди с холмов и лесов обладали сверхъестественными способностями, как цыгане в наши дни^[1150]. А поразительное отсутствие эпиграфических свидетельств определенного культа, возможно, объясняется сохранившимся в итальянском сознании убеждением, что Фавн никогда не был настоящим богом, а принадлежал к роду, наделенному сверхчеловеческими качествами, - звено в цепи, которая в древности всегда соединяла человеческое и божественное. Ода Горация показывает, что божественный элемент преобладает; некий местный Фавн, так сказать, был пойман и наполовину обожествлен; но даже в этом случае процесс едва ли завершен.

Существует, однако, и другое объяснение концепций такого рода, на которое я должен кратко сослаться, основанное доктором Маннхардтом на исчерпывающем изучении

атрибутов существ, подобных фавнам, как они встречаются в различных частях Европы и в других местах^[1151]. Общий результат его исследования можно сформулировать следующим образом. Духи, которые, как кажется, берут свое начало в лесах и горах, находят внешнее выражение своей сущности в *ветре*; то же самое делают и те, которые, как кажется, берут свое начало в кукурузе и растительности в целом. Таким образом, в их составе мы находим три компонента: (1) деревья, (2) кукуруза, (3) ветер. Стоит только подумать, как невидимый ветер шевелит ветви деревьев или склоняет перед собой кукурузу, чтобы понять, насколько тесно в глазах людей, привыкших приписывать жизнь неодушевленным вещам, представление о ветре может сочетаться с представлением о предметах, которым он, как кажется, придает движение и жизнь. В результате его таинственного воздействия вырастают разнообразные существа воображения, часто полужвериные, как Пан и русские Лешие, иногда полностью животные, как Ржаной волк и многие другие животные-кукурузные духи, знакомые читателям "*Золотой ветви*" Фрэзера; иногда полностью люди, как Сильванус, возможно, сам Фавн^[1152], или тевтонский "дикий человек из леса". Маннхардт не без успеха пытается привести атрибуты Фавна в соответствие с этой теорией. Его пророческий *голос исходит* из леса, в котором ветер поднимает странные звуки; его связь с посевами и стадами параллельна связи многих других духов, которые могут иметь лесное происхождение; слово Favonius, используемое для обозначения западного влажного и оплодотворяющего ветра, родственно, если не идентично, Фавну; и так далее.

Эта теория, опирающаяся на очень широкую индукцию из неоспоримых фактов, без сомнения, объясняет многие представления примитивного сельскохозяйственного человека; можно ли ее удовлетворительно применить к итальянскому Faunus, пожалуй, менее очевидно. В настоящее время я предпочитаю думать, что фавны возникли в результате контакта первых расчищателей и культиваторов итальянской земли с дикой расой аборигенов холмов и лесов. Но в таких вопросах однозначность невозможна, а догматизм совершенно неуместен.

iii Id. Дек. (11 декабря). NP.

AG. IN.... (AMIT.). AG[ONIA] (MAFF. PRAEN. ANT.).

SEPTIMONTIA (PHILOC.). SEPTIMONTIUM, GUID. SILV.^[1153]

Об Агонии см. на 9 января. Это (11 декабря) третий день, когда в календарях появляется это загадочное слово. АГ. IN. в Амистернийском календаре Моммзен в первом издании *C. I. L.*, vol. i, предположил, что оно обозначает "Agonium Inui"; но в новом издании он отказывается от этого; "ab incertis coniecturis abstinebimus". Это сделано в знак уважения к Виссове, который указал, что в календарях нет другого случая, когда за именем праздника, написанным большими буквами, сразу следует имя божества^[1155]. Мы должны отступить от предположения, что АГ. IN. ... является просто ошибкой резчика для AGON. из трех других календарей.

Невозможно определить, какова была связь между этим agonium, или торжественным жертвоприношением, и Septimontium или Septimontiale sacrum, который появляется только в очень поздних календарях, и была ли вообще какая-либо связь. Нет полной уверенности в том, что так называемый Септимоний состоялся именно в этот день. Это была лишь догадка Скалигера (хотя и умная), которая завершила глоссу в Фесте на слово "Септимоний" [*Septimontium dies ap]pellatur mense [Decembri qui dicitur in f]astis agonalia*. Слово Septimontium напрашивается само собой, поскольку глосса находится под буквой S. Другая

поддержка этой гипотезы содержится в двух поздних календарях и во фрагменте Лидуса^[1157], который связывает эти две церемонии.

Но даже если предположение Скалигера верно, из этого не следует, что Agonium был идентичен или являлся частью Septimontiale sacrum. Последний не фигурирует в старых календарях, так как он был не "pro populo", а только "pro montibus" (см. ниже); и если он там был представлен словом Agonium, то нелегко понять, как последний должен был попасть в календарь. Кажется, лучше заключить, что эти два понятия были разными.

О самом Септимонии у нас достаточно информации, чтобы определить его природу, но без подробностей. Варро использует это слово как в топографическом, так и в религиозном смысле: "Ubi nunc est Roma, erat olim Septimontium; nominatum ab tot montibus, quos postea urbs muris comprehendit"^[1158]. Здесь он подразумевает, что старое название Рима было Септимонтий; но это лишь предположение, основанное на названии праздника: "Dies Septimontium nominatur ab his septem montibus, in quis sita urbs est; feriae *non populi sed montanorum* modo, ut Pagania, quae sunt aliquotius pagi"^[1159].

Монты, которые здесь имеются в виду, - это три части Палатина, т.е. Палатий, Цермалус, Велия; три части Эсквилина, т.е. Монс Оппиус, Монс Циспиус и Фагуталь, вместе с нижней землей Субуры^[1160]. Я полагаю, что Моммзен прав, считая, что это никогда не были политические деления - другими словами, это не были изначально отдельные общины^[1161], но, вероятно, религиозные деления города, который начинался на Палатине и постепенно захватывал новые земли на Эсквилине. Тот же процесс можно проследить в Фалерии и в Нарсе, расположенном несколькими милями выше; похоже, мы видим не увеличение числа деревень - не *συνοικισμός* - а расширение города с одной сильной позиции на другую^[1162]. Это особенно ясно видно на примере Нарче, где керамика, найденная при раскопках, ясно доказывает, что холм (Монте ли Санти), впоследствии присоединенный к первоначальному городу, не был со-бытием последнего как поселения; т.е. что здесь имело место поглощение более древним поселением, вероятно, необитаемой позиции, а не синоэцирование отдельных политических сообществ^[1163]. В позднем Риме *montani* из семи округов вместе с *pagani*, или жителями того, что первоначально было сельской местностью вокруг Рима, образовали единый город^[1164]. Очень интересно обнаружить, что самые ранние деления, то есть деления *на монты*, были имитированы при основании некоторых колоний - мы должны были бы найти их, вероятно, во многих, если бы у нас была необходимая информация^[1165].

Все, что нам известно о культе *монтанов* в этот день, сводится к следующему: (1) На Палатиуме (который, по-видимому, был первым по достоинству среди *монтесс*) совершалось жертвоприношение, которое проводил Палатин^[1166]; но мы не знаем, какому божеству, и можем только догадываться, что это был Палес, или Палатуа^[1167]. (2) В этот день в город не допускались ни повозки, ни другие транспортные средства, запряженные ношами, как мы узнаем от Плутарха, который спрашивает о причине этого и дает несколько причудливых ответов^[1168]. Но эти объяснения бесполезны для нас, и мы даже не можем предположить, откуда Плутарх узнал об этом факте, разве что из личного наблюдения. Однако давайте вспомним, что это был праздник *монтанистов*: не может ли быть, что это пережиток того времени, когда фермерские повозки *паганов* действительно никогда не поднимались на "холмы"?

Прид. Id. Дек. (12 декабря). EN.

Conso in Aventin[o]. (Amit.)

xviii (Ante Caes. xvi^[1169]). Кал. Ян. (15 дек.). НП.

CONS[UALIA]. (MAFF. PRAEN. AMIT. ANT.) FERIAE CONSO

(PRAEN. AMIT.).

Об этом см. 21 августа. Если выводы, сделанные там, обоснованны, то можно предположить, что эти зимние обряды Consus возникли из привычки проверять состояние кукурузных хранилищ в середине зимы^[1170]. Именно к этому дню в Fasti Praenestini приложена запись: "Equi et [muli floribus coronantur] quod in eius tu[tela] ... itaque rex equo [vectus?]", которая была прокомментирована под 21 августа. См. также под 25 авг. (Opeconsivia); Wissowa, s. v. Consus, in *Lex. Myth.*; и *de Feriis*, vi foll.

xvi (Ante Caes. xiv^[1171]). Kal. Ian. (Dec. 17). NP.

SATURNALIA. (MAFF. AMIT. GUID. RUST. PHILOC.)

FERIAE SATURNO. (MAFF. AMIT.)

SATURN[O] AD FO[RUM]. (AMIT.)

FERIAE SERVORUM. (SILV.)

Это был первоначальный день Сатурналий^[1172], и в строго религиозном смысле это был единственный день. Праздник, в смысле народного праздника, был продлен по общему обычаю до семи дней^[1173]: Август ограничил его тремя в отношении юридических дел, и эти три дня были позже увеличены до пяти^[1174].

Наверное, ни один римский праздник не известен широкому читателю так хорошо, как этот, оставивший следы и нашедший параллели в огромном количестве средневековых и современных обычаев^[1175], приходящихся на время зимнего солнцестояния. К сожалению, здесь снова возникает трудность в определении того, какие черты праздника действительно имеют древнелатинское происхождение, несмотря на необычайно полную информацию о деталях; ведь и сам Сатурн, и его культ оказались очень сильно перегружены греческими идеями и практикой.

То, что Сатурн был старым сельскохозяйственным богом, не вызывает сомнений; старая форма слова, вероятно, Săeturnus, которая встречается в надписи на древней вазе^[1176], и это позволяет связать его с *serere* и *satio*; а народная традиция приписывает ему открытие сельскохозяйственных процессов^[1177]. Но римлянин исторической эпохи знал о нем очень мало и заботился только о его грецизированном празднике; как и Фавн, он не является объектом votивных надписей в Риме и его окрестностях^[1178]; и это убедительно доказывает, что он никогда не был тем, что можно назвать популярным божеством. О нем ходило множество легенд как о первом царе Лациума или как о первом цивилизаторе своего народа, представителе золотого века^[1179]; но никто еще не исследовал их досконально^[1180], чтобы выделить какой-либо итальянский осадок в той смеси элементов, из которых они, несомненно, состоят. Мы все еще лишены бесценной помощи авторов "*Лексикона*" Рошера.

Более многообещающей на первый взгляд является традиция, которая связывает его в самом Риме с Капитолийским холмом. Варро утверждает, что этот холм первоначально

назывался Монс Сатурний; и что там когда-то был *оппидум* под названием Сатурния, от которого до его времени сохранились некоторые остатки, включая "fanum Saturni in faucibus", то есть, по-видимому, ara Saturni, о котором Дионисий пишет, что он находился у "корня холма", у дороги, ведущей на вершину^[1181], фактически на том же месте, где позднее стоял храм, восемь колонн которого до сих пор сохранились. Рядом с ним, как можно заметить, находился сакеллум Дис Патера^[1182], латинизированная форма имени Плут; в храме был азэрий позднего Рима^[1183], а позади, в скале, были встроены палаты записей (tabularia). Но было бы глупо основывать на этих фактах или традициях какую-либо серьезную гипотезу о первоначальной природе римского культа Сатурна; все попытки должны потерпеть неудачу в сбивающем с толку тумане античной фантазии и древней образованности. Сатурн, как и Янус, с которым он был тесно связан в легенде^[1184], принадлежит к эпохе, в религиозные представления которой мы не можем проникнуть, и сохранился в римском культе только благодаря греческой реанимации^[1185], и в празднике Сатурналий. Все, что мы видим, это то, что он как-то связан с вещами, которые кладут в землю^[1186] - семенами, сокровищами, возможно, запасами продуктов; к этому можно добавить, что единственное место в Риме, которое всегда ассоциировалось с ним, находится рядом с *рынком*, и что рыночные дни (nundinae) считались священными для него^[1187]. Храм Януса также находится неподалеку, и не исключено, что оба этих древних бога имели какое-то более тесное отношение к Форуму и делам, которые там велись, чем мы можем понять в настоящее время с нашими ограниченными знаниями. Можно отметить, что ни один из них не имел фламена, связанного с его культом; из этого можно сделать вывод, что они не происходят от первобытного домашнего хозяйства или самой ранней формы общины, а скорее представляют какое-то место или процесс, общий для нескольких общин, например форум и дела, которые на нем ведутся^[1188]. Именно такие боги фигурируют в традиции как цари не одного города, а всего Лациума.

Но перейдем к празднику; если бог был неясен и неинтересен, то с его праздником дело обстояло иначе. Похоже, он неуклонно набирал популярность вплоть до эпохи империи и сохранял ее, когда Макробий написал диалог, предположительно происходивший в три дня Сатурналий и названный этим именем. Сенека рассказывает, что в его время весь Рим, казалось, сходил с ума в этот праздник^[1189]. Возможно, его популярность во многом объяснялась лишь случайностью моды, отчасти, возможно, туманными представлениями о Золотом веке и правлении Сатурна^[1190]; но, похоже, это почти общечеловеческий инстинкт - отдыхать и развлекаться во время зимнего солнцестояния и демонстрировать свою добрую волю по отношению ко всем соседям^[1191]. В Лациуме, как и в других местах, это было время, когда заканчивался осенний сев, и все земледельцы могли отдохнуть^[1192]. Макробий также упоминает о завершении сбора урожая к этой дате: "Itaque omni iam fetu agrorum coacto ab hominibus hos deos (Saturnus and Ops) coli quasi vitae cultioris auctores"^[1193]. Близкое совпадение Консуалии, Опалии и Сатурналии в это время, кажется, показывает, что некоторая окончательная проверка осенних работ по сбору урожая могла в действительности совпадать с ликованием зимнего солнцестояния или непосредственно предшествовать ему.

Есть несколько хорошо подтвержденных особенностей Сатурналий, какими они были в исторические времена^[1194]. 17 декабря в храме (ранее *ара*) Сатурна на Форуме^[1195] совершалось публичное жертвоприношение, за которым следовал публичный пир, при разгоне которого пирующие кричали "Io Saturnalia". Во время жертвоприношения сенаторы и эквиты надевали тогу, но откладывали ее на время конвивиума, что напоминает нам ритуал Fratres Arvales, за исключением того, что в последнем случае тога была praetexta^[1197]. Может показаться, что эти процедуры первого и первоначального дня праздника происходят от

религии фермы, однако Ливий утверждает, что конвивиум был введен уже в 217 году до н. э.^[1198].

18 и 19 числа, которые были общими праздниками, день начинался с раннего купания^[1199]; затем следовало семейное жертвоприношение поросенка-сосунка, о котором Гораций упоминает в знакомых строках:

Cras genium mero

Curabis et porco bimenstri

Cum famulis operum solutis^[1200].

Затем следовали обращения к друзьям, поздравления, игры и преподнесение подарков^[1201]. Делались всевозможные подарки, как и на Рождество: среди них заслуживают внимания восковые свечи (*cere*), поскольку считается, что они, как и йольское полено, имеют некоторое отношение к возвращению силы солнечного света после солнцестояния. Из сатурналий они перешли в рождественский ритуал латинской церкви^[1202]. Сигиллярии, или маленькие пастовые или глиняные изображения, которые продавались по всему Риму в дни перед праздником^[1203], и использовались в качестве подарков, также сохранились в христианские времена; так, в древнем римском календаре мы находим, что все виды маленьких изображений продавались в кондитерских, и даже в Англии пекари делали маленькие изображения из пасты в это время^[1204]. Каков был первоначальный смысл этого обычая, мы не знаем; но он напоминает нам об осцилле латинского праздника и компиталии^[1205].

Но самая известная особенность Сатурналий - это роль, которую играли в них рабы, которых, как мы все знаем, ждали их хозяева и к которым относились как к людям, находящимся в положении полного равенства. Самое раннее упоминание об этом содержится во фрагменте Акция, цитируемом Макробием^[1206]:

Iamque diem celebrant, per agros urbesque fere omnes

Exercent epulas laeti, famulosque procurant

Quisque suos: nostrique itidem, et mos traditus illine

Iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem.

Но даже этот обычай, как указывает Марквардт, мог быть не совсем латинского происхождения: "Хотя римляне смотрели на него как на воспоминание о золотом веке, когда все люди были равны, он мог зародиться в лектистернии 217 года до н. э., поскольку такие развлечения были характерны для лектистерний". Однако когда мы обращаемся к рассказу того же автора^[1207] о греческих формах религии, введенных через сивиллины оракулы, одним из которых был лектистерний, мы не находим рабов, включенных в ритуал ни одного из них. Не было общего исключения посторонних или женщин, но о рабах ничего не сказано. И в целом мы можем считать возможным и другое объяснение, согласно которому рабы здесь представляют сельскохозяйственных слуг старого времени, какое бы социальное положение они ни занимали, которым в конце года работы позволялось наслаждаться "exaequo omnium iure".

xiv (Ante Caes. xii) Kal. Dec. (Dec. 19). NP.

OPAL[IA]. (MAFF. AMIT.)

FERIAE OPI: OPI AD FORUM. (AMIT.)

Об Опсе см. 25 августа, когда жертвоприношение было в Регии, значение которого я попытался объяснить. Здесь это "ad forum", что в последнее время вызвало немного неплодотворных споров. Имеется ли в виду храм Сатурна, который также описывается как "ad forum" в том же календаре? Такого мнения придерживается Моммзен^[1208], который, похоже, придерживается старого мнения, что к aedes Saturni был пристроен sacellum Opis, или что этот aedes был посвящен обоим божествам^[1209]. Х. Джордан решил, что "ad forum" означает Regia^[1210]; но это не подтверждается ни одной аналогичной записью в *Fasti*. Ауст и Виссова считают, что у Опса был отдельный храм "ad forum", следы которого утеряны, как и у многих других^[1211]; причем последняя, как мы уже видели, не верит в какую-либо связь между Сатурном и Опсом, приписывая ее исключительно греческому влиянию.

Как бы то ни было, один интересный факт о храме - каким бы он ни был - заключается в том, что он был "ad forum". Соединение Сатурна и Опса в этом месте и в это время, безусловно, должно указывать на некую функциональную связь между ними. Но что это было, выяснить невозможно; в разделе "Сатурналии" я лишь предложил направление, в котором мы можем искать эту связь.

xii (Ante Caes. x). Kal. Ian. (21 декабря). NP.

DIVA[LIA]. (MAFF. PRAEN.)

Praen. добавляет ужасно искаженное примечание, которое Моммзен, таким образом, восполняет из случайных намеков Варро, Плиния (вслед за Веррием) и Макробия^[1212]:

FERIAE DIVA[E ANGERONAE, QUAE AB ANGINAE MORBO] APPELL[ATUR, QUOD REMEDIA EIUS QUONDAM] PRAE[CEPIT. STATUERUNT EAM ORE OBLIGATO] IN AR[A VOLUPIAE, UT QUI NO]SSET N[OMEN] OCCUL[TUM URBIS, TACERET. S]UNT TAMEN, [QUI FIERI ID SACRU]M AIUNT OB AN[NU]M NOVUM; MANI[FESTUM ESSE [ENIM PRINCIPIU]M [A]NNI NOV[I].

Дата, указанная Плинием и Макробием, доказывает, что Анжерона была божеством Дивалии; но этимология последнего бесполезна, а утверждение Плиния о статуе с запечатанным ртом не дает нам никакой подсказки о природе или функции богини^[1213]. Анжерона - это, по сути, Северный полюс наших исследований: никто никогда не достигал ее и, вероятно, никогда не достигнет. Упоминание Волупии у Макробия не дает никакой помощи; в другом месте она упоминается только как одна из нумин Индигитаменты у Августина^[1214]. Единственная возможная подсказка - это та, которой воспользовался Моммзен в очень умном завершении последних слов Веррия, а именно тот факт, что этот день (21) является центральным днем зимнего солнцестояния. Здесь он даже позволяет себе этимологию и выводит Angeronalia "ab angerendo, id est ἀπὸ τοῦ ἀναφέρεισθαι τὸν ἥλιον": цитируя Плутарха (*de Iside*, ch. 52) за аналогичные египетские представления о рождении солнца в это время. Хотя этимология может быть сомнительной, вывод из даты праздника, безусловно, приемлем, в отсутствие чего-либо более определенного: а "праенестинские фрагменты" явно предполагают слово "annus".

x (Ante Caes. VIII) Kal. Ian. (23 декабря). NP.

LAR[ENTIA]. (MAFF. PRAEN.)

Здесь снова Праен. имеет ценное примечание, которое в данном случае довольно хорошо сохранилось: FERIAE IOVI. ACCAE LARENTIAE. ... HANC ALII REMI ET ROM[ULI NUTRICEM ALII] MERETRICEM, HERCULIS SCORTUM [FUISSE DIC]UNT: PARENTARI EI PUBLICE, QUOD

P[OPULUM] R[OMANUM] HE[REDEM FECE]RIT MAGNAE PECUNIAE, QUAM ACCEPE[RAT TESTAME]NTO TARUTILI AMATORIS SUI^[1215] .

Что касается *feriae Iovi*, то мы совершенно не знаем. Макробий объясняет это следующим образом: "*Iovique feriae consecratae, quod aestimaverunt antiqui animas a Iove dari et rursus post mortem eidem reddi*", что, очевидно, является поздним изобретением. Я не вижу никакой возможной связи Юпитера с Ларенталией и считаю, что эта связь случайна.

Моммзен пишет: "*De origine Larentalium ipsiusque Larentinae indole ac natura parum constat*". Он сам исследовал миф об Акке Ларентии в памятном эссе^[1216], и мы можем считать его мнение о Ларенталии на данный момент окончательным. Следует отметить, однако, что мнение, которого он ранее придерживался относительно невозможности соединения Ларенции и Лареса^[1217], не подтверждается в новом издании *Корпуса* (т. I); связь, говорит он, может быть правильной, но не помогает нам объяснить "*feriae Iovi*" или *parentatio* (исполнение погребальных обрядов) на могиле Ларентины (или Ларенции).

Эта *parentatio* кажется мне единственной известной нам вещью о Ларенталии, которая может нам помочь. Варро сообщает нам, что она проходила в Велабруме, "*qua in Novam viam exitur, ut aiunt quidam, ad sepulcrum Accae*"^[1218]. В нем участвовали квиринальские фламены и понтифики^[1219]. Теперь *Parentalia* проходили в феврале. Возможно ли, что это пережиток того времени, когда они проходили в декабре, - пережиток, потому что они проходили в гробнице полубожества и были публичной функцией^[1220]? Очень любопытно, что у нас есть запись о частной *parentatio*, умышленно перенесенной с февраля на декабрь, и, вероятно, до сих пор. Цицерон в изуродованном отрывке, из которого Плутарх, очевидно, взял один из своих "Римских вопросов", кажется, заявил, что Дек Брут (консул 138 г. до н. э.) имел обыкновение делать *parentatio* в декабре^[1221]. Имел ли Цицерон в виду Ларенталию, мы не знаем; но Плутарх отмечает факт проведения *parentatio* Ларентия в декабре и тем самым побуждает его написать следующее по порядку *quaestio*, посвященное истории Ларентия^[1222]. Был ли ученый Брут просто педантом, изменившим *parentatio* на дату, которую он считал настоящей, или у него была какая-то особая причина связывать свою семью с декабрем и Ларентием?

Как бы мы ни ответили на этот вопрос, есть, пожалуй, небольшая вероятность того, что Ларенталии изначально были праздником мертвых старого Рима на Палатине, сохранившимся в календаре достроенного города только благодаря предполагаемому существованию гробницы Ларенция в Велабруме у подножия скалы.

MENSIS IANUARIUS.

Период зимнего отдыха, начинавшийся для земледельца в декабре, продолжался и в январе. От солнцестояния до Фавония (т. е. 7 февраля) - восьмое и последнее деление сельскохозяйственного года Варро, в котором нет тяжелой работы вне дома (*R. R. i. 36: ср. Virg. Georg. 1. 312; Colum. xi. 2*). Так же и в деревенских календарях: "*palus aquitur, salix harundo caedetur*". Колумелла, однако, говорит нам, что если погода будет благоприятной, то с январских ид можно будет "*auspicari culturarum officia*". Мы видели, что в декабре это свободное время было занято серией религиозных обрядов такой чрезвычайной древности, что их смысл был почти полностью утрачен для римлян более поздних веков. После

солнцестояния эта серия не может быть продолжена: в календарях есть только три праздника в январе, отмеченные большими буквами: Агония 9-го числа и две Карменталии 11-го и 15-го. С другой стороны, в этом месяце было два *праздника*, которые не фигурируют в календарях: Компиталия (которая, однако, могла выпасть на начало месяца) и Паганалия в его конце. Оба эти праздника первоначально были праздничными собраниями, в которых сельские жители принимали участие вместе, и, по-видимому, указывали на то, что сельскохозяйственные работы еще не начались.

Кал. Ian. (1 января). F.

[AESCU]LAPIO, VEDIOVI IN INSULA. (PRAEN.)

Этот храм Ведиовиса был обещан претором Л. Фурием Пурпуреем в 200 г. до н. э. и посвящен шестью годами позже^[1223]. Об этом малоизвестном божестве см. на 21 мая. Связь между ним и Эскулапием (если она вообще была) не объяснена. Последний был гораздо более древним жителем острова Тибр (291 г. до н. э.) и со временем стал особым божеством этого места^[1224], которое называется Дионисом. (5. 13) νῆσος εὐμεγέθης Ἀσκληπιοῦ ἱερά. Возможно ли, что отождествление Ведиовиса с Аполлоном^[1225] - столь часто богом моровой язвы - привело первого на островную резиденцию божества врачевания? Связь между Аполлоном и Эскулапом хорошо известна.

Другое вторжение на остров произошло почти в то же время. В 194 году до н. э. там был посвящен храм Фавна, который двумя годами ранее был заложен^[1226]; и, возможно, стоит отметить, что Фавн также обладал силой отвращать мор и неурожай, как видно из истории о Нуме и Фавне-оракуле. (Овидий, *Фасты*, 4. 641 и далее).

1 января при поздней республике, то есть после 153 года до н. э., в котором и после которого консулы начинали свой год правления в этот день, было принято дарить новогодние подарки в качестве доброго предзнаменования, называемые *strenae*^[1227]; слово, сохранившееся во французском *étrennes*. Вполне вероятно, что этот обычай был гораздо старше 153 года до н. э.: говорили, что слово происходит от имени сабинской богини Стрении, чей саклум в начале Via Sacra упоминает Варро (*L. L. v. 47*^[1228]), и из чьей рощи в начале каждого года несли священные веточки в аркс (в процессии по Священному пути?)^[1229]. Но мы не знаем, всегда ли этот последний обряд совершался 1 января или был перенесен на этот день с какого-то другого в 153 г. до н. э.

iii Non. Ian.-Non. Ian. (Jan. 3-5). C.

3 LUDI } LUDI }

4 LUDI } (PHILOC.) LUDI COMPITALES } (SILV.)

5 LUDI } (COMITALIS, MS.)

Compitalia не были *feriae stativae* до позднего периода империи, а затем, возможно, только по традиции^[1230]. Они проводились в какой-то период между Сатурналиями (17 декабря) и 5 января; из процитированных выше Филокала и Сильвия мы можем сделать вывод, что тенденция заключалась в том, чтобы поместить их в конце этого периода. Не будучи большим государственным праздником, они могли быть помещены между Календами и Нонами.

Первоначальное значение *compitum* объясняет схолиаст на Персия, 4. 28^[1231] 'Compita sunt loca in quadriviis, quasi turres, ubi sacrificia, finita agricultura, rustici celebrabant..... Compita

sunt non solum in urbe loca, sed etiam viae publicae ac diverticulae aliquorum confinium, ubi aediculae consecrantur patentes. In his fracta iuga ab agricolis ponuntur, velut emeriti et elaborati operis indicium^[1232]. Из этого следует, что там, где встречались перекрестки дорог или где при разделе сельскохозяйственных наделов одна семита пересекала другую^[1233], воздвигался своего рода алтарь, а место считалось священным. Это вполне соответствует обычаям других народов: "святость" перекрестков хорошо известна в фольклоре^[1234]. Однако можно усомниться в том, что схолиаст прав в своем объяснении "fracta iuga", которая скорее могла использоваться как некое заклинание, а не как "emeriti operis indicium". Так, Крук^[1235] упоминает индийскую практику закрепления бороны перпендикулярно в месте пересечения четырех дорог, очевидно, с целью умиротворения бога дождя.

В Риме *compita* были местами встречи *vici* (улиц с домами), где возводились *sacella* к *Lares compitales*^[1236] - по две в каждом случае. Для жителей *vici*, которые таким образом пересекались друг с другом, *compitum* был религиозным центром; так возникла квазирелигиозная организация, которая, включая самые низшие слои населения и даже рабов^[1237], приобрела большое значение в революционный период в связи с механизмом проведения выборов. Коллегии были упразднены сенатом в 64 г. до н. э. и восстановлены в 58 г. до н. э. по законопроекту Хлодия о *коллегиях*. Цезарь снова запретил их, а вместе с ними и *ludi compitalicii*; но последние были снова возрождены Августом и стали частью его общей реорганизации города и его культов^[1238].

Compitalia, которую римляне приписывали Сервию Туллию или Тарквинию Супербу^[1239], была, вероятно, впервые организована как часть религиозной системы объединенного города в этрусский период, хотя она, несомненно, имела свое начало в деревенских идеях и практике, о которых мы получаем представление в отрывке, процитированном из Схолиаста о Персии. С этой гипотезой хорошо согласуются две особенности: (1) уже упоминавшееся участие в нем рабов, а также плебса; (2) тот факт, что *magistri vicorum*, ответственные за праздник, в день его проведения надевали *toga praetexta*^[1240] - что выглядит как тарквинийское нововведение в антиаристократическом смысле.

v Id. Ian. (Jan. 9). NP?

AGON. (MAFF. PRAEN.) Искаженное примечание в Praen. дает слово Agonium.

Можно сомневаться, что сами римские ученые точно знали, что означает AGON, и что объяснения, которые они дают, лучше, чем догадки, основанные на аналогии^[1241]. Овидий называет этот день "dies agonalis":

Ianus agonali luce piandus erit (*Fasti*, 1. 318).

Nomen agonalem credit habere diem (*Ibid.* 1. 324).

и приводит ряд забавных производных, которые доказывают его полное невежество. Фест^[1242] называет день Агонией (что согласуется с Веррием в *Fast. Praen.*) и говорит, что *agonia* было старым словом для *hostia*. Варро называет день "agonalis"; Овидий в другом месте *Agonalia*^[1244]. Бог Агоний, упоминаемый Святым Августином^[1245], вероятно, является лишь выдумкой понтификов. Дело в том, что римляне не знали ни настоящей формы этого слова, ни его значения. Попытка объяснить его словом *apparitor's at a sacrifice, agone?* (буду ли я убивать?) до сих пор одобряется некоторыми, но весьма неопределенна^[1246].

Первоначальное значение этого слова, если оно вообще было в обиходе, должно быть, исчезло задолго до того, как латынь стала письменным языком. Единственные следы этого слова, помимо его появления в календарях, содержатся в традиционном названии

Квиринальского холма, Collis Agonus, в его воротах, "porta agonensis", и в его коллегии Salii agonenses^[1247]. Таким образом, похоже, что у него была какая-то особая связь с городом Коллина.

То же слово встречается в календарях еще для трех дней: 17 марта (Liberalia), 21 мая (Agon. Vediovi), 11 декабря (Septimontium); но невозможно установить какую-либо связь между ними и 9 января. Мы также не можем быть уверены, что жертвоприношение (если оно было), обозначенное Агоном, имело какое-либо отношение к другим церемониям дней, обозначенных таким образом^[1248]. 9 января Овидий действительно говорит, что Янус был "agonali luce piandus", а 21 мая Фасты Венусини добавляют примечание "Vediovi" к буквам AGON; но нет никаких четких доказательств того, что агониум был жертвой Янусу или Ведиовису. Мы находимся в полном неведении^[1249].

В этот день Rex sacrorum принес барана (Янусу?) в Регию. Овидий говорит^[1250], что хотя значение Агона сомнительно,

ita rex placare sacrorum

Numina lanigerae coniuge debet ovis.

Вызывающе неясно, действительно ли этот баран был принесен в жертву Янусу: Варро не говорит об этом, а Овидий лишь намекает на это^[1251]. Но мы можем предположить это на том основании, что, по крайней мере, один раз в ритуале Братьев Арвалов^[1252] баран упоминается как жертва Януса.

Если это так, то мы возвращаемся с помощью этого жертвоприношения к самым истокам Рима и получаем полезную подсказку о природе бога Януса. В более поздние времена Rex sacrorum был особым представителем царя; царь, живший в Регию, был эквивалентом главы семьи в государстве. Две наиболее важные и священные части дома - дверь (ianua, ianus) и очаг (vesta)^[1253], а нумина, населяющая и охраняющая их, - Янус и Веста, которые, как хорошо известно, были соответственно первым и последним божествами, к которым обращались во все времена по римскому религиозному обычаю. Весь дом, безусловно, имел религиозное значение, как и все остальное, имеющее непосредственное отношение к человеку; и Макробий не романтизирует, когда говорит (цитируя *мификов*) "Regnante Iano omnium domos religione et sanctitate fuisse munita"^[1254]. Но дверь и очаг имели особое значение, о чем свидетельствует фольклор каждого народа; и вряд ли можно избежать вывода, что мы должны искать происхождение Януса в идеях, связанных с дверью дома, так же как мы всегда находили Весту в огне на очаге. Какой бы ни была истинная этимология Януса, и какими бы дикими ни были интерпретации его природы и культа в древности и современности, мы всегда будем иметь твердую почву, если будем рассматривать его в связи с первобытным поклонением дому^[1255]. Вряд ли найдется атрибут или культовый титул Януса, который нельзя было бы обоснованно вывести из этой корневой идеи.

Старые римские ученые, которые знали о Янусе так же мало, как и мы, дали несколько объяснений космического характера, которые должны были быть довольно странными для обычного римского поклонника. Он был богом солнца^[1256], а его имя - мужская форма имени Диана (= луна); он был *mundus*, то есть небом, или атмосферой^[1257]. Разумеется, это были лишь предположения, характерные для педантичной эпохи, которая ничего не знала о древнеримском религиозном сознании. Если Янус и был когда-то божеством природы, то его атрибуты как таковые полностью износились в исторические времена или утратили свой существенный характер в процессе постоянного применения к практическим вопросам прозаическим народом. Насколько римлянин эпохи Августа понимал свое великое

божество, можно судить по трактовке этого вопроса у Овидия, которая, несомненно, является поэтической версией умозрительных рассуждений Варро и других. Поэт "берет интервью" у божества с целью выяснить утерянный и скрытый смысл его самых очевидных особенностей, и старый бог снисходит до ответа с быстротой и добрым нравом, которые сделали бы честь жертвам современного журналиста. Любопытно, что настоящее происхождение, скромное, простое и истинно латинское, ускользнуло от внимания как интервьюера, так и божества.

Прежде чем я более определенно изложу основания, на которых базируется это простое объяснение Януса, следует вкратце остановиться на более амбициозных.

1. Теория о том, что Янус был богом солнца, получила поддержку римских антикваров^[1258], и, вероятно, была предложена ими современникам. Нигидий Фигул, пифагорейский мистик, кажется, был первым, кто высказал эту идею: у нас нет доказательств того, что Варро дал ей свое одобрение. Именно Нигидий первым предложил идею родства Януса и Дианы (Dianus, Diana = Janus, Jana), которая нашла большой отклик у Преллера и Швеглера^[1259] в то время, когда ни сравнительная филология, ни сравнительная мифология не были так хорошо изучены, как сейчас. Но общим аргументом, как в древние, так и в современные времена, был тот, который Макробий цитирует у неких спекулянтов, которых он не называет: "I anum quidam solem demonstrari volunt, et ideo geminum quasi utriusque ianuae coelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat," &c. Очевидно, что это чистая спекуляция римлянина эпохи космополитизма: это попытка объяснить Janus geminus как изображение одной из великих сил природы. Но это не имеет ничего общего с представлениями ранних итальянских земледельцев.

2. Теория о том, что Янус был богом "небесного свода", также была выдвинута древними, как видно из процитированной выше главы Макробия. Недавно она была принята профессором Дёке в его этрусских исследованиях^[1260]. Он, кажется, считает, что Янус в Этрурии, как бог небесной арки, изображался на арках и воротах в этой стране, и пришел в Рим, когда римляне узнали секрет арки от этрусков. То, что римляне были учениками этрусков в этом вопросе, похоже на правду; но если Янус пришел в Рим только вместе с аркой (Дёке говорит, что во времена Нумы), трудно понять, как он мог так быстро занять свое особое место в римском культе и легенде. Я не думаю, что Дёке улучшил здесь выводы своего предшественника.

Спекуляции о Янусе как о небесном боге были продвинуты еще дальше. Вот отрывок из книги, которая является почти произведением гения^[1261], но воплощает в себе множество теорий, в которых ее автор, возможно, уже раскаялся: "Тот, кто молился (в древней Италии), начинал свою молитву, глядя на Восток, а заканчивал ее, глядя на Запад. Здесь выражена концепция единства и неделимости природы, символом которой является наиболее характерная фигура итальянской религии - двуглавый Янус, высший бог, бог всех вещей, всех времен и всех богов. Он объединяет дуалистические противоположности, которые завершают мир - начало и конец, утро и вечер, исходящее и входящее. Он - бог года, который находит свое завершение на собственной орбите, и как он - бог времени, так он - бог Космоса, который, подобно кругу, показывает одновременно начало и конец". Затем он цитирует отрывок из Мессаллы, который сохранил Макробий, в поддержку этого удивительного продукта грубого ума первобытного римлянина^[1262]. Об этом Мессалле мы знаем только то, что он был консулом в 53 году до н. э. и что (как говорит нам Макробий) он был авгуром в течение пятидесяти пяти лет, в течение которых, по моде своего времени, он написал работы, целью которых было найти философское обоснование для причудливых явлений римской религии. Его рассуждения о двуглавом Янусе не могут помочь нам раскрыть

первобытную природу нашего божества; возможно, Янус был древним богом неба у латинян, но эти догадки - продукт поддельной и эклектичной греческой философии.

3. Существует еще одно возможное объяснение Януса, которое не упоминается в статье Рошера, но, возможно, заслуживает не меньшего внимания, чем два последних. Профессор Рис, в своих "*Лекциях Хибберта по кельтской мифологии*"^[1263], несколько случайно отождествил Януса с кельтским богом Цернунносом, которого он считает галльским божеством, названным Цезарем *Dis Pater*. В пользу этого отождествления говорит тот факт, что Цернуннос изображался с тремя лицами и, как и Янус, с головой без тела - нижняя часть блока использовалась для других целей^[1264]. Похоже, он был хтоническим божеством, и Рис сравнивает и даже отождествляет его с Хеймдалем у норманнов и тевтонов, который был стражем или носильщиком богов и подземного мира^[1265], который сидит как "слушающий ветер" бог, чьи уши обладают чудесной остротой, который является отцом людей и родоначальником королей. Считается, что и Цернуннос, и Хеймдал были подобны Янусу, *первопричине* всего сущего. Согласно Цезарю, галлы считали себя потомками своего божества, а кельтские и скандинавские боги, как и римские, были связаны с делением времени.

Следует допустить, что эти два бога, взятые вместе, дают параллели наиболее ярким характеристикам Януса, и даже одной или двум из менее заметных и более загадочных, таких как связь с источниками^[1266]. Не исключено, что все три имени выросли из общего корня; но в случаях с Цернунносом и Хеймдалем проследить это уже невозможно из-за сильной инкрустации поэтической мифологии. В случае с римлянином шансов больше, несмотря на философские спекуляции, древние и современные.

От философов и мифологов мы возвращаемся к раннему Риму. Единственный факт, на котором мы должны сосредоточить наше внимание, заключается в том, что на северо-востоке от *forum Romanum* находился знаменитый *Janus geminus*, который, как видно из изображений на монетах^[1267], был не храмом, а воротами, с входом и выходом, соединенными стенами, внутри которых находилась, как мы можем предположить, двуглавая фигура Януса, знакомая по римским монетам. Одно и то же слово *janus* применяется и к воротам, и к *pumen*, который охранял их, жил в них и был так же неотделим от них, как Веста от огня на очаге^[1268]. Это слово, по-видимому, использовалось не для обозначения городских ворот, а для обозначения места прохода в город, например, рынка или улицы. В Риме было несколько таких джани^[1269]; вероятно, два или более, ведущих на форум, а также более известный, который один, по-видимому, имел строго религиозное значение^[1270]. Таким образом, связь бога со входами несомненна, хотя нас озадачивает его явное отсутствие на воротах города^[1271]. Двойная голова не означала бы ничего трансцендентного, просто нумен входа в дом или на рынок был связан как с входом, так и с выходом. Она не свойственна ни Италии, ни Янусу, а встречается на монетах во всех частях Средиземноморья (Roscher, *Lex.* 53 foll.): ни в одном случае, стоит отметить, двойная голова не изображает ни одного из великих богов неба, таких как Зевс, Аполлон и т. д., но Диониса, Борея, Аргоса, неизвестные женские головы^[1272], и т. д. Его история, похоже, не проработана, но мы можем быть почти уверены, что он не изображает солнце и не имеет отношения к небесному своду.

Теперь, помня о том, что Янус - дух-хранитель входов, давайте еще раз вспомним о том, что он был первым божеством во всех обращениях, как общественных, так и частных^[1273], а Веста - последним^[1274]. Веста в доме была, по выражению Цицерона, "*rerum custos intimarum*"; она возглавляла *penetralia* - последнюю часть дома, в которую мог быть допущен любой посторонний; положение, прямо противоположное тому, которое занимал Янус у входа^[1275]. Оба божества во все времена сохраняли существенный признак первобытных

представлений о сверхъестественном: они обитали в дверях и очаге и в некотором смысле были ими соответственно. То, что мы знаем о жрецах, служивших им, говорит о том же, что и история происхождения дома и семьи - основы всей италийской цивилизации. Весте служили ее священные девы, и они, как мы уже не сомневаемся, были более поздними представительницами дочерей главы семьи или старосты общины^[1276]; внутренняя часть дома принадлежала им, они заботились об огне, хранилищах (*penus*) и приготовлении пищи. Отцу, защитнику семьи, естественно, принадлежала забота о входе, опасном месте, куда могли проникнуть и злые люди, и злые духи. И, конечно же, именно этим объясняется тот факт, что в римской системе для Януса нет жреца, а есть *Rex sacrorum*^[1277], прямой представитель древних религиозных обязанностей короля, а значит, как мы можем с уверенностью заключить, и первобытного вождя, и главы семейства^[1278]. В древнейшем порядке жречества на первом месте стоял *Rex sacrorum*, подобно тому как Янус был первым из всех богов^[1279]; затем шли три великих фламينا, а потом *Pontifex maximus*, под опекой и властью которого находились весталки. Если перевести этот порядок в термины первобытной семьи, то сначала идет глава дома, затем сыновья и, наконец (поскольку женщины в этих списках не фигурируют), дочери, представленные позднейшим жречеством, которому они были подчинены по закону. Порядок богов, порядок жрецов и естественное положение входа в дом, кажется, приводят нас к одному и тому же выводу, что начало Януса и его культа следует искать, и оно может быть найдено, в раннем итальянском семейном жилище.

Мы можем согласиться с Рошером, который мастерски разработал эту часть темы, что это положение Януса в поклонении семье и государству является источником всех практик, в которых он предстает как бог начала. За ними читатель должен обратиться к статье Рошера^[1280], или к Преллеру, или к Моммзену, который видит в этом аспекте бога, и, несомненно, справедливо, то, что в основном отражает представление о нем, которого придерживался обычный римлянин. Сам он был древнейшим богом, зачинателем всех вещей и всех деяний^[1281]; ему в легендах приписывается введение искусств, земледелия, кораблестроения и т. д.^[1282]. Он является объектом поклонения в начале года, месяца и дня^[1283]. Все это проистекало не из абстрактной идеи начала - идеи, которая не имеет римского аналога в освящении председательствующим божеством, - а из конкретного факта, что вход в дом был *initium*, или началом дома, и в то же время точкой, с которой вы начинали все начинания.

Такое развитие первоначального Януса, несомненно, было столь же древним, как и само государство. Уже в салийском гимне он - "*deorum deus*", и "*duonus cerus*", что, по словам Феста, означало бонус творца. Но даже в государстве, как мы видели, есть достаточно явные следы его изначальной природы, чтобы запретить нам приписывать эти титулы каким-либо возвышенным и абстрактным философским идеям религии.

Известные культовые титулы Януса по большей части объяснимы таким же образом. Геминус, Патульций, Клузий и Матутин говорят сами за себя. Юнона, вероятно, возникла в результате совпадения культов Януса и Юноны на календах каждого месяца, как рассказывает Макробий^[1286]. *Consivius*^[1287] объясняется Рошером как связанный с *serere*, и используется в отношении Януса как создателя (начинателя жизни: ср. *duonus cerus*). *Curiatius*, *Patricius* и *Quirinus*^[1288] - титулы, возникшие из поклонения богу в *gentes*, *curiae* и завершенном государстве, и не имеют никакого значения в отношении его природы.

iii *Id. Ian. (Jan. 11)*. НП.

KARM[ENTALIA]. (PRAEN. MAFF.).

xviii Кал. Февр. (15 янв.). НП.

KAR[MENTALIA]. (PRAEN. MAFF. PHIL. CAER.).

Полное название праздника приводят Philoc. и Silv. В Praen. есть сильно изуродованная заметка от 11 января, которую Моммзен дополнил таким образом^[1289]: '[Feriae Carmentis ... quae partus curat omniaque] futura; ob quam ca[usam in aede eius cavetur ab scorteis tanquam] omine morticino.'

Первое, на что следует обратить внимание, - это то, что одно и то же божество имеет два праздничных дня с интервалом в три дня между ними. Точной параллели этому в календаре нет, хотя есть несколько примеров чего-то подобного^[1290]. Лемурийские праздники приходятся на 9, 11, 13 мая; но здесь три дня и нет особого божества. Родственные божества имеют свои праздники, разделенные тремя днями, как Консус и Опс (21, 25 августа); и мы можем сравнить Фордиции и Цереалии 15 и 19 апреля, и Квинкватрус и Тубилустиум, оба, очевидно, священные Марсу, 19 и 23 марта. Все праздники приходятся на нечетные дни, а если они растягивались на два или более дней, то четные числа переходили^[1291]. Но римляне, по-видимому, считали две Карменталии не двумя частями одного праздника, а двумя разными праздниками, иначе они не пытались бы объяснить происхождение второго дня. Говорили, что его добавил победоносный генерал, покинувший Рим через Porta Carmentalis, чтобы напасть на Фидены^[1292], или матроны, отказавшиеся выполнять женские функции, в гневе на то, что сенат лишил их права ездить верхом *на карпенте*; и которые, когда постановление было отменено, засвидетельствовали свое удовлетворение таким любопытным способом.

Выяснить истинный смысл двойного праздника не представляется возможным. Было высказано предположение^[1293], что два дня представляют собой так называемые римские и сабинские города, как два тела Салий и Луперций. Эта догадка вряд ли невозможна, но это всего лишь догадка, и она ничем не подкреплена, кроме случайного заявления Плутарха о том, что Карменталии были учреждены во время *синойкизма* латинских и сабинских городов^[1294].

К счастью, мало кто сомневается в природе Карменты и общем значении ее культа. Во всех легендах, в которые она была вплетена^[1295], ее самой выдающейся характеристикой является дар пророчества; она - "vates fatidica" и т. д.,

Cecinit quae prima futuros

Aeneadas magnos et nobile Pallanteum.

Так и Овидий в конце своего рассказа о ней:

At felix vates, ut dis gratissima vixit,

Possidet hunc Iani sic dea mense diem.

Сила выражена в самом ее имени, ведь *carmen* означает заклинание, чары, пророчество, а также поэму. Есть явные свидетельства того, что либо только женщины имели доступ к храму в Порте Карменталис, либо были его главными посетителями; говорят даже, что они сами построили храм^[1296]. Если мы видим, что женщины поклоняются божеству пророчества, мы можем быть вполне уверены, что это божество также оказывает определенное влияние на роды. Причина, - пишет покойный профессор Неттлшип^[1297], - по которой матроны

поклоняются Карментам, заключается в том, что они предсказывают судьбы детей, а также, несомненно, в том, что они предсказывают судьбы рожениц^[1298].

Я склонен согласиться с моим старым наставником в том, что Карменты изначально могли быть мудрыми женщинами, чье мастерство и заклинания помогали роженицам. Я не думаю, что мы можем искать объяснение названиям Porrima и Postverta где-то еще, кроме как в двух положениях, в которых ребенок может выйти из утробы, за каждым из которых наблюдала Карментис^[1299]; и на самом деле нет никаких сомнений в том, что Кармента была богиней рождения^[1300]. В таком случае аргумент заключается в том, что духовное происхождение, приписываемое высшему знанию, превращает обладателя этого знания в божественную личность. Как говорит сэр А. Лайалл^[1301] (о генезисе местных божеств в Бераре), "непосредственный мотив (обожествления) - это не что иное, как смутное умозаключение от великих природных даров или от странных удач к сверхъестественному посещению, или от власти при жизни к власти, продленной за ее пределами".

О культе Карменты мы почти ничего не знаем. У нее был свой фламен^[1302], как и у других древних богинь, Палатуи, Фуррины, Флоры. Его жертвенные обязанности, должно быть, сводились к приготовлению зерновых подношений, поскольку в этом культе существовало табу, исключавшее из храма все шкуры животных - все кожи.

Scorteia non illi fas est inferre sacello^[1303],

Ne violent puros exanimata focos.

Варро пишет: "In aliquot sacris et sacellis scriptum habemus: Ne quid scorteum adhibeatur ideo ne morticinum quid adsit. Мы могли бы пожелать, чтобы он рассказал нам, что это были за сакры и сакеллы^[1304]; в таком случае мы должны довольствоваться предположением, что богиня рождения не могла иметь ничего общего с убийством животных.

Храм располагался у подножия южной части Капитолия, недалеко от Porta Carmentalis^[1305], где, по словам Сервия, она была похоронена (см. Acca Larentia, Dec. 23). Примечательно, что праздники этого зимнего периода связаны с местами вблизи Капитолия и Форума; у нас уже были Сатурн, Опс и Янус.

Если читатель спросит, почему богиня рождения должна особо почитаться в глубине зимы, он, возможно, найдет причину для этого, прочитав третью главу *"Истории человеческих браков"* Вестермарка. Насколько мы можем судить по календарю, апрель был в Риме месяцем, когда браки и менее законные союзы были особенно частыми^[1306]; в мае и первых числах июня браки были нежелательны^[1307]. Поэтому в январе, естественно, можно было ожидать рождений.

Овидий рассказывает нам (1. 463), что Ютурне также поклонялись 11 января^[1308]; но была ли она в тесной связи с Карментой, мы не знаем. Обе они называются нимфами, но из этого вряд ли можно сделать какой-либо вывод. Ютурна, безусловно, была божеством фонтана: я не могу найти веских доказательств того, что это было одним из атрибутов Карменты. Фонтан Ютурны находился рядом с храмом Весты^[1309], а значит, недалеко от Форума: его вода использовалась, говорит Сервий, для всевозможных жертвоприношений и сама становилась объектом жертвоприношения во время засухи. В празднике принимали участие все, кто использовал воду в своей повседневной работе ("qui artificium aqua exercent"). Но Ютурналии не фигурируют ни в одном календаре, и Ауст, несомненно, прав, объясняя их только как праздник посвящения храма, построенного Августом в 2 г. до н. э.^[1310].

Feriae Sementivae^[1311] . Паганалии.

Под датой 24-26 января Овидий^[1312] пишет в очаровательных стихах о *феериях*, называемых Sementivae (или -tinae), которые, судя по его рассказу, идентичны так называемым Paganalia^[1313] . Как городские Compitalia, вероятно, имели свое происхождение в деревне (см. 3-5 янв.), хотя деревенские *compita* были почти неизвестны поздним римлянам, так и праздник посева сохранялся в городе ("a pontificibus dictus", Varro, *L. L.* 6. 26) как Sementinae, долгое время после того, как римское население перестало сеять. В стране он был известен, как мы можем предположить, под менее техничным названием Paganalia^[1314] , как праздник, отмечаемый сельской группой усадеб, известной как *pagus*.

Что касается цели и характера праздника, пусть Овидий скажет сам:

State coronati plenum ad praesaepe iuvenei:

Cum tepido vestrum vere redibit opus.

Rusticus emeritum palo suspendat aratrum^[1315] :

Omne reformidat frigida volnus humus.

Vilice, da requiem terrae, *semente peracta*:

Da requiem terram qui coluere viris.

Pagus agat festum: pagum lustrate, coloni,

Et date paganis annua liba focis.

Placentur frugum matres, Tellusque Ceresque,

Farre suo, gravae visceribusque suis.

Officium commune Ceres et Terra tuentur:

Haec praebet causam frugibus, illa locum.

Церера и Теллус, "оперативные супруги", должны быть призваны довести до зрелости семена, посеянные осенью, сохранив их от всех вредителей и болезней; а также помочь сеятелю в его работе весной, которая уже близко. По крайней мере, именно так я понимаю строки (681, 682):

Cum serimus, caelum ventis aperite serenis;

Cum latet, aetheria spargite semen aqua.

Или если возразить, что обе эти строки вполне могут относиться к весне, то, по крайней мере, несомненно, что поэт понимал под праздником прошедший осенний сев:

Utque dies incerta sacro, sic tempora certa,

Seminibus iactis est ubi fetus ager^[1316] .

Варро сообщает нам^[1317], что время осеннего сева длилось от равноденствия до зимнего солнцестояния; после чего, как мы видели, земледельцы отдыхали от своих трудов на полях и наслаждались праздниками, которые мы обсуждаем с 17 декабря (Consualia). Последний из них - Паганалии, то есть тот, который, если следовать Овидию, ближе всего по дате ко времени начала весеннего сева, который начинался примерно 7 февраля (Фавоний).^[1318] Поэтому вполне естественно, что этот праздник должен был иметь отношение не только к семенам, уже находящимся в земле, но и к тем, которые еще предстояло посеять. Если Овидий делает акцент на первом, то Варро и Лидус, похоже, думают в основном о втором^[1319].

Овидий рассказал нам о характере этих обрядов. По его словам, божествами были Церера и Теллус, и с этим согласен Лидус. Мы не должны быть слишком уверены в именах^[1320], учитывая "текучесть" и безликость ранних римских *нуминов* этого типа; но сам тип очевиден. Здесь были подношения пирога и жертвоприношение беременной свиноматки; воны, которые служили на пахоте, были украшены гирляндами; возносились молитвы о защите семян от птиц, зверей и болезней. Если верить заметке Пробуса^[1321], на деревьях, как и на латинском празднике, вешали *осциллы* и т. д., несомненно, в качестве талисмана от дурных влияний.

VI Кал. Feb. (Jan. 27). C.

AEDIS [CASTORIS ET POLLUCIS DEDICA]TA EST [...]. (PRAEN.).

Восстановление Моммзенем этого примечания в Фастиях Праенеста основано на Ov. *Fast.* 1. 705-8:

At quae venturas praecedet sexta Kalendas,

Hac sunt Ledaes templum dicata deis.

Fratribus illa deis fratres de gente deorum

Circa Iuturnae composuere lacus.

Но Ливий^[1322] называет июльские иды днем посвящения, и возникло расхождение во мнениях ученых^[1323]. 15 июля 496 г. до н. э. - традиционная дата битвы у озера Регилл, а храм был посвящен до 484 г. до н. э. - результат клятвы консула в этой битве^[1324]. Моммзен полагает, что Ливий перепутал дату посвящения с датой битвы, и что правильным является 27 января. Ост и другие авторы расходятся во мнениях и относят последнюю дату к восстановлению Тиберия, вероятно, в 6 г. н. э.^[1325] Ошибку в Ливии легко объяснить, и объяснение Моммзена кажется достаточным^[1326]. Три прекрасные колонны храма Тиберия до сих пор можно увидеть в юго-восточном конце Форума, рядом с храмом Весты и недалеко от Iacus Iuturnae, где Близнецы поливали своих коней после битвы^[1327].

Очень раннее введение Диоскуров в римский культ интересно тем, что может быть необычайно отчетливо доказано. Они, должно быть, были известны задолго до битвы при Регилле; и они особенно прочно закрепились в сознании римлян, как мы видим из общих клятв Эдепола, Мекастора, из их изображения на самых ранних денариях^[1328], из их связи с эквитами на протяжении всей римской истории и из большой популярности их легенды, которая была воспроизведена в связи с более поздними битвами^[1329]. Распространению культа через Южную Италию в Лаций и Этрурию (где он также был любим) посвящена французская монография^[1330].

MENSIS FEBRUARIUS

Название последнего месяца старого римского года происходит от слова *februum*, обычно понимаемого как инструмент очищения^[1331]. Это слово и его производные, как мы увидим, были наиболее известны в связи с Луперкалиями, самым значительным из праздников этого месяца. Ритуал Луперкалий, похоже, говорит о том, что наше слово "очищение" не покрывает всю площадь, занимаемую "religio" этого праздника; оно также не совсем подходит для некоторых других обрядов февраля. Мы действительно находимся на трудной и опасной почве. Конечно, мы не должны предполагать, что существовала какая-то общая люстрация всего народа или какой-то период, соответствующий по религиозным намерениям христианскому Великому посту, который только по времени происходит от римского февраля. Наверняка в ритуале этого месяца не было таких понятий, как покаяние или прощение грехов. Пусть это будет сказано для пользы тех, кто знаком только с иудейской или христианской историей.

По крайней мере, несомненно то, что в это время характер праздников меняется. С середины декабря мы имеем ряд радостных собраний земледельческого народа в усадьбах, на рынках, перекрестках; теперь мы видим, как они выполняют свои обязанности перед умершими предками в общем некрополе или участвуют в таинственном пиарическом обряде под стенами древнейшего Рима. Паренталии и Луперкалии - характерные февральские обряды; позже мы увидим, можно ли отнести к той же категории все остальные. Если целью празднеств середины зимы является удовольствие, то для последующего периода, по-видимому, характерно исполнение обязанностей по отношению к богам и *людям*.

С точки зрения сельского хозяйства февраль был довольно напряженным месяцем; но во времена Варро работа заключалась главным образом в подготовительных операциях по выращиванию оливок, виноградных лоз и фруктовых деревьев^[1332]. В древнейшей и простейшей системе земледелия одной из главных операций был весенний сев. Считалось, что весна начинается 7 февраля (Фавоний)^[1333], и именно в этот момент обряды меняют свой характер. Фактически мы приближаемся к новому году, когда силы растительности пробуждаются и набирают силу; но римляне подходили к нему как бы с колебаниями, тщательно готовясь к нему путем неуклонной преданности работе и долгу, вся община старалась занять подобающее положение по отношению к *нумине* плодородия земли и умершим, покоящимся в ее объятиях.

Прежде чем рассматривать обряды один за другим, следует сказать несколько слов в целом о природе римских обрядов, чтобы определить, в каком смысле мы должны понимать февральские.

Прежде всего следует отметить, что эти обряды применялись только к *невольным* действиям, совершенным или пропущенным: преступление против богов (*nefas*), совершенное сознательно, не подлежало наказанию. В этом случае преступник был *impius*, то есть сознательно не выполнивший свой долг; и его не могли отпустить никакие обряды^[1334]. Но под обычными преступлениями против богов мы не будем понимать *грех* в христианском смысле этого слова; это были скорее ошибки в ритуале или невольные упущения - фактически любые реальные, предполагаемые или возможные ошибки в любом из

отношений человека к окружающему его *нумину*. Он всегда мог поставить себя в неловкое положение в отношении этих отношений, и он должен был так же тщательно стараться исправить это. В жизни "привата" эти нарушения священного закона касались главным образом браков, похорон и регулярных жертвоприношений; в жизни магистрата это были ошибки или упущения в его обязанностях от имени государства^[1335]. Будь то в частной или общественной жизни, они должны быть должным образом искуплены. Нет нужды указывать на то, насколько мощным фактором в развитии совести и чувства долга должна была быть эта вера; или насколько строгой была "религия", которая, предполагая, что человек вряд ли может совершить преступление, кроме как невольно, делала возможный исключительный случай фатальным для его положения как члена сообщества, благополучное существование которого зависело от доброй воли богов.

Если вспомнить, что среди божественных существ, перед которыми каждой семье было крайне важно исполнять свои обязанности, были *di manes*, или умершие предки и члены семьи, то сразу становится ясно, что февраль с его Parentalia был важным месяцем в вопросе искупительных обрядов. Овидий, хотя и предлагает причудливое происхождение названия месяца, выражает эту мысль достаточно ясно:

Aut quia placatis sunt tempora pura sepulcris

Tum cum ferales praeteriere dies^[1336].

Но другая этимология, приведенная поэтом, как мы видели, правильная, и может привести нас к другому классу *piacula*, пример которого мы находим в этом месяце в Луперкалии.

Mensis ab his dictus, secta quia pelle Luperci

Omne solum lustrant, idque piamen habent^[1337].

Римлянин не только заботился об искуплении невольных проступков, а также об умиротворении гнева богов, если он проявлялся каким-либо особым активным образом, например, молнией и многими другими продигиями^[1338], но и стремился *заранее* предотвратить дурные влияния, которые могли исходить от враждебной или оскорбленной *нумины*. Эта религиозная цель хорошо проиллюстрирована в жертвоприношении *hostia praecidaneae*, которое приносилось заранее, чтобы загладить любые произвольные ошибки в последующем ритуале^[1339]. Но она встречается и во многих других обрядах, примеров которых у нас множество; например, во всех тех, которые включали в себя *lustratio*. Обычно мы переводим это слово как "очищение"; но оно также включает в себя идеи заступничества и устранения невидимых враждебных влияний, которые могут помешать здоровью и процветанию человека, животного или урожая. Во время таких обрядов иногда приносились специальные жертвы, или жертва обрабатывалась особым образом; возможно, какая-то ее часть использовалась в качестве талисмана или мощного заклинания, как полоски кожи во время Луперкалий, или пепел нерожденных телят во время Фордикидий, или хвост и кровь октябрьской лошади^[1340]. По крайней мере, к первому из них, если не к двум другим, применялось слово *februum*, и мы можем предположить, что и к остальным: также ко многим другим предметам, обладавшим магической силой и уводящим нас в очень далекую религиозную древность. Овидий приводит их каталог^[1341]:

Februa Romani dixere piamina patres,

Nunc quoque dant verbo plurima signa fidem.

Pontifices ab rege petunt et flamine *lanas*,

Quis veterum lingua februa nomen erat.

Quaeque capit lictor domibus purgamina †ternist^[1342]

Torrída cum mica farra, vocantur idem.

Nomen idem *ramo*, qui caesus ab arbore pura

Casta sacerdotum tempora fronde tegit.

Ipsé ego flaminicam poscentem februa vidi:

Februa poscenti *pineá virga* data est.

Denique quodcunque est, quo corpora nostra piantur,

Ноч аруd intonsos nomen habebat avos.

Подобные предметы, названные именем, которое объясняется как *piamen* или *purgamentum*, должны были пониматься как чары, способные отгонять злые влияния и тем самым позволять природе беспрепятственно идти своим обычным путем. Только в этом смысле мы можем назвать их инструментами *очищения*.

Как мы увидим, *фебруа* использовались в Луперкалии для обеспечения плодородия женщин общины. Здесь, как и в обрядах Форнакалии и Паренталии, есть некоторые основания называть месяц периодом очищения; но только если мы будем помнить, что в Паренталии этот процесс состоял просто в исполнении обязанностей по отношению к мертвым, что освобождало или очищало мужчину от их возможной враждебности; в то время как в Луперкалии женщины освобождались или очищались от влияния, которое могло помешать им в выполнении их естественных обязанностей перед семьей и государством. Дальше этого не стоит заходить, считая февраль месяцем искупления.

Кал. Feb. Iunoni Sospitae. N.

Это был день посвящения храма великой ланувийской богини, Юноны Соспиты, в Forum olitorium^[1343]. Он был заложен в 197 году до н. э. консулом Корнелием Цетегусом, но во времена Овидия пришел в упадок^[1344]. О знаменитом культе этого божества в Ланувиуме см. Roscher, in *Lex. s. v. Iuno*, 595.

Id. Feb. Fauno [i]n insul[a]. C. I. L. vi. 2302. NP.

Этот храм был заложен почти одновременно с предыдущим, в 296 г. до н. э., плебейскими эдилами; он был построен за счет штрафов, взимаемых с владельцев ager publicus, которые не платили арендную плату^[1345]. См. под 5 декабря, стр. 257.

Fornicalia: feriae conceptivae, заканчивается 17 февраля.

Я обратил внимание на изменение характера праздников в это время года. Но прежде чем мы перейдем к Паренталиям и Луперкалиям, которые главным образом отмечают это изменение, мы должны рассмотреть один праздник, который, кажется, скорее принадлежит к тому классу, который мы находим в декабре и январе. Это была Форнакалия, или праздник печей; он не фигурирует в календарях, поскольку был подвижным праздником (conceptivae); и он был *sacrum publicum* только в том смысле, что был pro curiis, как Pagalia были pro pagis, Septimontium pro montibus, а аргейский обряд pro sacellis^[1346]. Каждая курия проводила свои собственные обряды под наблюдением своего куриала и (в последний день)

куриала Максима^[1347] : великие жрецы государства не принимали в них официального участия. Этим он в некоторой степени отличается от Фордикидии (15 апреля), другого праздника курий, который фигурирует в трех наших календарях и в котором принимали участие понтифики и весталки^[1348] .

Здесь не место исследовать сложный вопрос о том, чем на самом деле были *курии*. По крайней мере, ясно одно: хотя, как и *montes, pagi* и *sacella (argea)*, они были подразделениями народа и земли, они были важнее других, поскольку составляли основу самой ранней политической и военной организации^[1349] . Вряд ли стоит говорить, что каждая курия имела и религиозную организацию: их места собраний, хотя и не храмы, были квазирелигиозными зданиями^[1350] , использовавшимися для священных целей, но обставленными очагом и комнатой для приема пищи, как в обычном доме^[1351] . Мы слышим также о столах (*mensae*, τράπεζαι) "*in quibus immolabatur Iunoni quae Curis appellata est*"^[1352] . Нет необходимости предполагать какую-либо этимологическую связь между *Cūris* и *Cūria*^[1353] ; Но культ богини копы здесь интересен, поскольку, как представляется, одновременно иллюстрирует военное значение курий, власть отцов-фамилианов^[1354] , и необходимость продолжения рода через плодородие женщины, идею, которую мы снова встретим на Луперкалии^[1355] . Наконец, каждая курия имела своего куриала, или религиозного суперинтенданта, и своего фламена, а во главе всех курий стоял Курио Максимус; должностные лица, совпадающие с общим характером курий в том, что они (как и главы семей) не являются строго священниками, но способны выполнять религиозные обязанности, для исполнения которых они, как говорят, и были учреждены^[1356] .

Ритуал форнакалий с трудом и без особой уверенности был выведен из нескольких отрывков у Овидия, Дионисия, Варро, Феста и Плиния^[1357] . Мы, кажется, видим: 1. Подношение в каждом частном доме в каждой курии: оно состояло из *фар*, то есть муки из древнейшего сорта итальянской пшеницы, поджаренной по античному образцу в печи, которая находилась в *pistrina* каждого дома, и превращенной в лепешки путем дробления способом, до сих пор распространенным в Индии и других местах^[1358] . 2. Обряд, в котором каждая курия принимала участие как единое целое. Это следует из того факта, что 17-го числа (квириналия) любой, кто по забывчивости или незнанию не совершил свою сакру в день, установленный курио для собрания своей курии, мог сделать это затем на общем собрании всех тридцати курий^[1359] . Именно по этой причине квириналия называлась "*stultorum feriae*". Предполагается также, что в этот день отбивались границы каждой курии, в которой собирались ее члены: ведь Плиний говорит: "Нума и Форнакалия учредили торрендские ферии и религиозные праздники"^[1360] . 3. О том, что произошло на Квириналии, Овидий расскажет нам сам^[1361] :

Curio legitimis nunc Fornacalia verbis
Maximus indicit, nec stata sacra facit;
Inque foro, multa circum pendente tabella,
Signatur certa curia quaeque nota:
Stultaque pars populi, quae sit sua curia, nescit,
Sed facit extrema sacra relata die.

Следует отметить, что между Квирином и курией нет никакой определенной связи, и я полагаю, что только случайность или удобство сделали этот день последним из Форнакалий^[1362]. Слова Овидия "nec stata sacra facit", как мне кажется, означают, что курий Максим тщательно воздерживался от использования формулы объявления, которая могла бы спутать "stultorum feriae" с Квириналиями, которые всегда приходились на один и тот же день. Но вполне возможно, что по обычаю эти два дня совпадали.

Из строк Овидия становится ясно, что 17-го числа (как правило) на Форуме проходило общее собрание курий, каждой из которых отводилось определенное место, обозначенное табличкой. Возможно ли, что это всего лишь пережиток собрания вооруженного войска в comitia curiata, которое теперь использовалось только в религиозных целях? Если так, то тенденция приурочивать его к празднику Квирина может найти естественное объяснение.

Смысл и цель Форнакалии очень далеки от ясности. Преллер^[1363] полагал, что это повод для первого поедания плодов последнего урожая: но вряд ли можно представить, что это откладывается на февраль. С другой стороны, уже цитированное описание Дионисием^[1364] того, что он видел в куриях, вполне бы подошло, если бы его можно было отнести к подходящему времени года: оно предполагает общую трапезу, во время которой первые плоды приносятся в жертву богу, а поклоняющиеся едят новое зерно. Но это не могло происходить в феврале. Штеудинг (в Лекс.) предполагает, что целью было поблагодарить богов за сохранение кукурузы в течение зимы и помолиться о благополучии семян, еще находящихся в земле (т. е. в lustratio). Овидий говорит (хотя Стюдинг его не цитирует)

Facta dea est Fornax: laeti Fornace coloni

Orant, ut fruges temperet illa suas^[1365].

Но ни предположение Стюдинга, ни немецкие параллели, к которым он апеллирует, не кажутся убедительными. Я скорее склоняюсь к мысли, что приготовление пирогов в каждом доме было просто предварительным этапом *перед сакрой*, которая следовала в курии, то есть каждая семья вносила свой вклад в общую религиозную трапезу. Жарка, естественно, сопровождалась подношением духу печи^[1366] (fornax); отсюда и название Форнакалия. Цель сакра в курии сомнительна, но, вероятно, они имели какое-то отношение к земле и ее плодородию, в связи с наступающим новым годом. Последнему собранию всех курий на форуме я уже предлагал объяснение: фраза "stultorum feriae" была, по моему мнению, позднего происхождения и иллюстрирует уменьшение значения куриальной организации после принятия в нее плебеев^[1367].

Id. Feb. (Feb. 13). NP.

VIRGO VESTALIS PARENTAT. (PHIL.)

PARENTATIO TUMULORUM INCIPIT. (SILV.)

Родительские дни, или дни поклонения мертвым (placandis Manibus), начинались в шестом часу этого дня и продолжались либо до 21-го (Feralia), либо до 22-го (cara cognatio)^[1368]. Родительский дом весталки находился у гробницы Тарпеи, которая сама была весталкой^[1369]. Несомненно, Фералия (21-е число) была самым древним и самым известным из этих дней, и единственным, который был общественным праздником: он фигурирует в трех календарях (Caer. Maff. Farn.) большими буквами. Однако есть основания полагать, что даже Фералия не была древнейшим днем поклонения манам: она была, по крайней мере, частично dies fastus, и ни один из dies parentales не отмечен N в календарях; а это, по мнению Моммзена^[1370], показывает, что обряды этих дней были более позднего происхождения, чем обряды

Лемурии (9-13 мая), которые все отмечены N. Такого же мнения придерживались и латинские ученые^[1371].

Какой бы ни была Лемурия, можно с уверенностью сказать, что Паренталии не были днями ужаса или плохого самочувствия, а скорее днями, когда исполнение долга было главной идеей в сознании людей. И долг этот не был неприятным. Был общий праздник: умершие, которых следовало умиловить, были должным образом похоронены в семейной гробнице в большом некрополе, за ними хорошо ухаживали с момента их ухода, и они все еще оставались членами семьи. Им нечего было бояться, пока живые члены выполняли свои обязанности по отношению к ним под надзором государства и его понтификов^[1372]. У них были свои *iura*, и отношения между ними и живыми регулировались *ius sacrum*: они жили в своем городе за стенами города живых^[1373], каждая семья в своем собственном жилище: они не мешали комфорту живых и никак не проявляли себя враждебно или злобно. Подобные идеи, конечно же, являются результатом хорошо развитой городской жизни; опыт научил горожанина, как лучше всего регулировать и организовывать свое поведение по отношению к ди манам, чтобы оно приносило пользу обеим сторонам. Паренталии относятся к более поздней стадии развития, чем Лемурии, хотя обе имеют одну и ту же исходную основу. Паренталии были практически ежегодным обновлением обряда погребения. Как *sacra privata* они проводились в годовщину смерти умершего члена семьи, и наследнику вменялось в обязанность следить за их соблюдением^[1374]. В этот день семья отправлялась в процессии к могиле, чтобы не только убедиться, что все в порядке с тем, кто там пребывает, но и принести ему в дар воду, вино, молоко, мед, масло и кровь черных жертв^[1375]: украсить гробницу цветами^[1376], еще раз произнести торжественное приветствие и прощание (*Salve, sancte parens*), принять участие в трапезе с умершим и попросить у него удачи и всего необходимого. Последний момент четко прослеживается в изображении Вергилия:

Poscamus ventos, atque haec me sacra quotannis

Urbe velit posita templis sibi ferre dicatis.

Истинный смысл этих строк, как причудливо выразился Генрих^[1377], "давайте попробуем убить двух зайцев одним выстрелом, и не только воздать моему сиру почести, причитающиеся ему, но и одновременно помочь себе в нашем путешествии, заставив его дать нам попутный ветер для нашего плавания".

Как мы видели, *dies parentales* начинались 13-го числа; с этого дня до 21-го все храмы были закрыты, браки запрещены, а магистраты появлялись без своих знаков отличия^[1378]. 22-го числа проходил семейный праздник *Карустия*, или *sara cognatio*: дата его возникновения неизвестна, но Овидий^[1379] пишет о нем как о прочно установившемся в его время, а он может быть гораздо древнее. Он описывает его как воссоединение живых членов семьи после того, как они отдали свои почести умершим:

Scilicet a tumulis et qui periere, propinquis

Protinus ad vivos ora referre iuvat;

Postque tot amissos quicquid de sanguine restat,

Aspicere, et generis dinumerare gradus.

Это был своего рода семейный праздник любви, дающий возможность на мгновение заглянуть в более мягкую сторону римской семейной жизни. Все ссоры должны были быть забыты^[1380] в общей гармонии: ни один виновный или жестокий член не должен

присутствовать^[1381]. Центром поклонения были лары семьи, которые были 'incincti' и разделяли священную трапезу^[1382].

Естественно ожидать, что, особенно в Италии, столь живучей старыми идеями и суевериями, мы должны обнаружить некоторое сохранение примитивного фольклора, даже посреди этого высокоорганизованного гражданского культа мертвых. Овидий дает нам любопытный контраст с этической красотой Каристии, описывая заклинания, которые творит старуха, очевидно, в день Фералии^[1383]. Старая карга, сидящая среди девушек, совершает обряд Тацита: тремя пальцами она кладет три кусочка ладана у входа в мышиную нору. Бормоча заклинания, она сплетает шерстяные нити в паутину темного цвета и бормочет во рту семь черных бобов. Затем она берет рыбу - *маену*, обмазывает ей голову смолой, зашивает рот, капают на нее вином и жарит на огне: остатки вина она выпивает вместе с девушками. Теперь, говорит она, мы связали рот врагу:

Hostiles linguas inimicaque vinximus ora,

Dicit discedens, ebriaque exit anus".

Несмотря на имена божеств, которые мы здесь находим, Тацита и Деа Мута^[1384], и симпатичную историю о матери ларов, которую фантазия поэта добавила к ней, очевидно, что это не более чем одно из тысячи дикарских заклинаний для борьбы с враждебными духами^[1385]. Картина интересна тем, что показывает сохранение колдовства в цивилизованном Риме времен Овидия, и напоминает нам об ужасных ведьмах в пятом эпосе Горация; но можно сомневаться, что она имеет реальную связь с "Фералией". Несомненно, его параллель можно найти даже в сегодняшней Италии^[1386].

XV. Кал. Март. (15 февраля). NP.

ЛУПЕР (КАЛИА). (КАЭР. МАФ. ФАРН. ФИЛОК. СИЛЬВ. И ДЕРЕВЕНСК. КАЛЕНДАРИ).

Вряд ли найдется в календаре другой столь интересный и столь известный праздник, как этот. Благодаря необычайному интересу к его празднованию в 44 году до н. э., всего за месяц до смерти Цезаря, мы необычайно хорошо осведомлены о его деталях; но они представляют большие трудности в интерпретации, которые новейшие исследования не смогли полностью преодолеть^[1387]. Я ограничусь описанием этого события и укажу на те объяснения ритуала, которые кажутся достаточно устоявшимися.

15 февраля участники этого древнего обряда собирались в пещере, называемой Луперкаль, у подножия крутого юго-западного угла Палатинского холма - там, где, по преданию, разлившийся Тибр положил детей-близнецов у подножия священной смоковницы^[1388], и где их вскормила волчица. Название пещеры почти без сомнения образовано от *lupus*, "волчица"; но мы не можем быть уверены, происходит ли название праздника непосредственно от *Lupercal*, или, по аналогии с *Quirinalia*, *Volcanalia* и другими, от *Lupercus*, предполагаемого имени божества, участвовавшего в обрядах, а также самих празднующих^[1390]. В любом случае мы вполне обоснованно называем этот праздник волчьим; тем более что волк был священным животным Марса, который в особом смысле был богом первых поселенцев на Палатине^[1391].

Первым актом праздника, по-видимому, было принесение в жертву козлов (нам не говорят, сколько) и собаки^[1392]; в то же время были предложены священные пироги, приготовленные весталками из первых колосьев прошлогоднего урожая. Это была последняя партия *mola salsa*, часть которой была использована на Весталии в июне, а часть - на сентябрьские иды^[1393].

Затем вперед вывели двух юношей высокого ранга, принадлежавших, надо полагать, по одному к каждой из двух коллегий Луперчи (о которых речь пойдет дальше); им намазали лбы ножом, окровавленным при заклании жертв, а затем вытерли шерстью, смоченной в молоке. Как только это было сделано, они должны были рассмеяться. Затем они подпоясались шкурами убитых козлов и роскошно попиrowали^[1394]; после этого они пробежали вокруг основания Палатинского холма или, по крайней мере, большую часть его окружности, очевидно, в двух компаниях, по одной во главе с каждым из двух юношей. На бегу они наносили удары всем женщинам, которые приближались к ним или предлагали себя для их ударов, полосками кожи, срезанными со шкур тех же жертв; эти полоски, как мы уже видели, были среди предметов, которые жрецы называли *februa*.

Здесь, в том, что на первый взгляд выглядит как гротескное нагромождение, присутствуют два четко различимых элемента: (1) крайне примитивный ритуал, вероятно, восходящий к пастушеской стадии общества; (2) определенная координация его с определенными местными поселениями. Жертвоприношения, обмазывание и обтирание, ношение шкур и удары *фебруа* - все это, по-видимому, относится к очень ранней стадии религиозных представлений; но две компании бегунов и их маршрут вокруг Палатина, который, очевидно, следовал древнейшей линии *ромеогиум*, заставляет нас соприкоснуться с началом и развитием городской жизни. Пережив весь республиканский период с упорством, которое мог дать только римский организаторский талант, Луперкалии были еще более развиты в своих собственных целях диктатором Цезарем, а затем продолжали жить в течение столетий при его преемниках в эпоху имперского христианства.

Теперь давайте рассмотрим несколько действий праздника, чтобы понять, насколько они поддаются объяснению в свете современных исследований первобытных идей и ритуалов.

Началось все, как мы видели, с жертвоприношения козла и собаки. К сожалению, мы не можем с уверенностью сказать ни о боге, которому они были принесены, ни о жреце, приносившем жертву. Согласно Овидию^[1395] божеством был Фавн; согласно Ливию - некий таинственный Инуус, о котором почти ничего не известно^[1396], хотя написано было немало. Не было никакого Луперка, как некоторые тщеславно воображают; тем более не было такого сочетания, как *Faunus Lupercus*, которое было без нужды создано из отрывка Юстина^[1397]. *Liber* предложена Сервием^[1398]; который добавляет, что другие воображали, что это "воинственный бог" (*bellicosus deus*). Недавно была предложена Юнона, поскольку полосы, которые несли бегуны, назывались "*Iunonis amiculum*". Таким образом, совершенно очевидно, что римлянин литературной эпохи не знал, кто был этим богом. Распространенная идея о том, что он был Фавном, опровергается рассказом Ливия и его упоминанием Инуя, а также тем фактом, что Фавн не ассоциируется с городскими поселениями: и может быть легко объяснено мифом об Эвандере и аркадянах, чей Пан Ликей, конечно же, отождествлялся с Фавном^[1400], или опоясыванием Луперков шкурами, что делало их похожими на популярное представление о Фавне^[1401]. Возможно, имя было тайной; ведь существовала тенденция избегать фиксации имени бога в ритуале, чтобы не ошибиться и не оскорбить его. '*Iure pontificum cautum est ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint*'^[1402]. Мы также должны помнить, что Луперкалии, несомненно, происходят из самого раннего периода римской религии, когда индивидуальность божеств не была четко осознана, и когда их имена были неизвестны, сомнительны, или только прилагательные. На самом деле, нам не нужно сильно беспокоиться об имени бога: его природа в некоторой степени выводится из ритуала. Связь с Палатином, волком и плодоношением, как мне кажется, очень четко указывает на Марса и его характеристики.

Было бы почти более выгодно, если бы мы могли быть уверены в жреце, приносящем жертву; но здесь мы снова в темноте. Овидий говорит: "Flamen ad haec prisco more Dialis erat"^[1403]; но невозможно, чтобы этот жрец был жертвоприносителем (хотя Марквардт утверждает именно это), поскольку ему было категорически запрещено прикасаться к козе или собаке^[1404], которые, по-видимому, были исключены из культа Юпитера. Даже в случае таких исключительных *piacula*, какой, несомненно, была эта, мы вряд ли сможем без дополнительных доказательств приписать заклятие священного животного великому жрецу небесного божества, в культе которого оно было табуировано. Плутарх говорит, что сами луперки приносили в жертву^[1405]; и это более вероятно, и подтверждается сравнением с другими случаями, когда жрец, как и луперки, одевается в шкуру жертвы. Нет уверенности в том, что двое юношей, подпоясавшихся таким образом, также совершали жертвоприношение; но они представляют две коллегии Луперков и возглавляют род^[1406], как Ромул и Рем в пояснительной легенде.

Что касается жертв, то здесь, по крайней мере, нет сомнений в том, что и козел, и собака были исключительными животными для жертвоприношения^[1407], и что их использование здесь означает пиакулярный ритуал необычной "святости". Таким образом, их жертвоприношение является мистическим и относится к тому "небольшому классу исключительных обрядов, в которых жертва бралась от некоторых видов животных, сохранивших даже в наши дни древнюю репутацию природной святости"^[1408]. Именно в этом виде жертвоприношений мы находим такие специфические моменты ритуала, которые встречаются нам в Луперкалии. Жертва священна, и особая ценность церемонии заключается в действии, совершаемом над ее жизнью, независимо от того, передается ли эта жизнь богу на алтаре (то есть как при жертвоприношении всесожжения) или же распространяется на поклоняющихся путем окропления кровью или какой-либо другой люстральной церемонии^[1409]. Автор вполне мог иметь в виду Луперкалии, когда писал эти строки. Изначально смысл этих обрядов, как он утверждает, заключался в том, что святость жертвы означает родство поклоняющихся и их бога, "что все священные отношения и все моральные обязательства зависят от физического единства жизни, и что физическое единство жизни может быть создано или усилено общим участием в живой плоти и крови". Мы можем отложить рассмотрение этой точки зрения применительно к Луперкалиям до тех пор, пока не рассмотрим остальные особенности церемонии.

После завершения жертвоприношения Плутарх^[1410] рассказывает, что ко лбу двух юношей прикоснулись окровавленным ножом, которым были зарезаны жертвы, а затем пятно стерли шерстью, смоченной в молоке, после чего юноши должны были смеяться. Часто предполагалось, что это свидетельствует о первоначальном человеческом жертвоприношении^[1411], когда козлов заменяли человеческими жертвами, а смерть последних символизировалась смазыванием их кровью. Такое объяснение можно было бы принять, если бы это была единственная особенность церемонии; но оно настолько не согласуется с последующими - ношением шкур и бегом, - что лучше поискать другое, прежде чем принять его. В то же время можно заметить, что ни одна разумная гипотеза не может быть отвергнута, если наши знания об обряде столь скудны и его так трудно привести в удовлетворительную гармонию с другими, встречающимися у других народов^[1412].

В книге Аполлония Родия^[1413] есть любопытный отрывок, где очищение от убийства происходит путем смазывания рук убийцы кровью молодой свиньи, а затем ее вытирания ἄλλοις χύτλοις; и схолиаст в этих строках описывает несколько похожий метод очищения, который практиковался в Греции. Это позволяет предположить, что юноши изначально были не жертвами Луперкалий, а их убийцами, и что они должны были очиститься от вины за кровь

священной жертвы^[1414]. Когда это было сделано, они становились единым целым с жертвой и богом, опоясываясь шкурами, и могли сообщать новую жизнь, обретенную в ходе люстрации города, посредством полосок кожи женщинам, которые их встречали. Это объяснение допускает одно или два возражения; например, оно вряд ли объясняет смех юношей, если только мы не предположить, что это было выражение радости по поводу их освобождения от кровной вины^[1415]. И у нас действительно нет прямых доказательств того, что юноши когда-либо сами приносили жертвы, хотя побочные свидетельства на этот счет, как я уже говорил, кажутся довольно вескими^[1416]. И все же я не могу не думать, что истинное значение основных черт церемонии следует искать где-то в указанном направлении.

Существует, однако, и другое объяснение применения окровавленного ножа, вытирания и смеха, которое не без скромных колебаний предложил Маннхардт в своей посмертной работе^[1417]. По его мнению, это были символические или квазидраматические действия, означавшие смерть и новую жизнь. Юноши никогда не были убиты на самом деле, но они были фигурами в своего рода актерской притче. Обливание кровью означало, что они причастились к смерти жертвы^[1418]; обтирание молочной шерстью - возрождение к новой жизни, поскольку молоко - источник жизни. Внешним признаком такого возрождения является смех: мертвые молчат и не могут смеяться^[1419]. И смысл всего этого - смерть и возрождение Растительного Духа. Я уже не раз извлекал пользу из исследований Маннхардта, посвященных этому типу европейских обычаев, и теперь они знакомы англичанам по работам мистера Фрейзера, мистера Фарнелла и других. Несомненно, существует множество гротескных обычаев, которые можно лучше всего объяснить, если предположить, что они означают смерть силы роста во время сбора урожая или ее возрождение весной, возможно, после смерти сил зимы и тьмы. Но являются ли Луперкалии одним из этих праздников, я не могу сказать с такой уверенностью. Эти обряды, похоже, не имеют очевидной привязки к урожаю, а скорее пришли из пастушеской стадии общества: и в этом случае бегуны возделают не поля, а урбы и их женщин^[1420]. А ранние части ритуала несут на себе следы *пиакулума* настолько отчетливо, что вводить в них другой набор идей кажется ненужным и путаным.

Такое же расхождение во мнениях наблюдается и при объяснении следующей особенности - ношения шкур жертв^[1421]. Доктор Маннхардт считал, что это один из бесчисленных случаев, когда в определенное время года животные олицетворяются с людьми, например, на Рождество, в начале Великого поста (карнавал) и во время сбора урожая. Он объяснил это представлениями Духа Растительности, который, как считалось, умирал зимой, оживал весной, а во время сбора урожая снова умирал и, как полагали, принимал всевозможные формы животных. Это было принято для объяснения нескольких любопытных обрядов как в Греции, так и в Италии, например, обряда Гирпи Сорани в Соракте недалеко от Рима^[1422]. Но вопрос в том, объясняет ли она так же хорошо Луперки и их козлиные шкуры. В этом случае Маннхардт вынужден прибегнуть к несколько надуманным гипотезам; он выводит *Lupercus* от *lupus-hircus*^[1423] (р. 90), и предполагает, что две коллегии представляли соответственно волков и козлов, в соответствии с представлением о Вегетации-духе, принятым в двух общинах Палатина и Квиринала^[1424]. Но это решение, являющееся результатом предубеждения в пользу его любимого Вегетативного духа, не кажется нам счастливым, да и сам доктор Маннхардт, похоже, не очень доволен им^[1425].

Кажется, безопаснее было бы принять это за одну из многих известных пиакул, в которых поклоняющийся надевает кожу очень священной жертвы, тем самым приобщаясь к самой природе бога, которому жертва приносится^[1426]. Следует ли искать истоки этих практик в

тотемистической эпохе - вопрос, который здесь не обсуждается; и в Луперкалии нет никаких признаков тотемизма, кроме этого^[1427].

Но если это правильное объяснение, то что, спросим мы, подразумевалось под именем Луперки? Если оно означало волков, то не возвращаемся ли мы к теории Маннхардта? На это можно ответить, (1) что ни один классический автор не предполагает, что бегуны представляли волков; в простонародье их называли *сеппри*^[1428], значение этого слова довольно неопределенно, хотя его объясняли как = *капри*, и как просто возникающее из-за того, что бегуны были одеты в козы шкуры^[1429]. На самом деле между шкурами и именем Луперчи нет никакой необходимой связи. Если это имя первоначально означало жрецов-волков, то его объяснение следует искать скорее в связи с волком Марса и пещерой волчицы, чем в шкурах принесенных в жертву козлов, которые носили только два члена двух коллегий, носивших это имя.

Теперь мы должны обратить внимание на последние особенности праздника: бег вокруг Палатинского холма и бичевание женщин полосками священной кожи. Два юноши, надев шкуры (хотя в остальном они были обнажены) и отрезав от них полоски, отправлялись бежать по маршруту, который, как кажется, почти наверняка повторял маршрут помория у подножия Палатина. Начальной точкой был Луперкаль или точка рядом с ним, и Тацит^[1430] описал ход помория вплоть до "sacellum Larum forumque Romanum": в его время он был отмечен камнями ("сирри"). Мы рассматриваем его здесь лишь постольку, поскольку он влияет на вопрос о том, был ли бег *люстратом* города Палатина. Последние точки, упомянутые Тацитом, "sacellum Larum, forumque Romanum"^[1431], ясно показывают, что курс был вокруг Палатина с юго-запада на северо-восток, но они не возвращают бегунов в точку, из которой они стартовали, и не завершают круг^[1432]. Варро, однако, совершенно ясно говорит, что бег был *люстрацией*: "Lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum. Этот отрывок неясен, и были предприняты попытки внести в него поправки; но не может быть никаких сомнений в том, что он указывает на религиозную церемонию^[1433].

Таким образом, этот *lustratio*, как мы можем смело назвать его, был одновременно и избиением границ, и обрядом очищения и оплодотворения. Подобно тому, как очищенные жезлы наших оксфордских побирушек в день Вознесения^[1434], возможно, изначально имели применение, параллельное *февра*, так и границы прихода соответствуют римскому *ромеорию*. У нас уже есть примеры процессионного избиения в обрядах Аргеи и Амбарвалии; во всех есть один и тот же двойной объект - сочетание религиозного и юридического акта; но Луперкалии стоят особняком в причудливости своего ритуала и, возможно, являются самыми древними из всех.

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению *февра* и их использования, необходимо упомянуть об одной трудности, связанной с двойственностью коллегий Луперци и бегунов. Предполагается, что они произошли от двух языческих жреческих коллегий Фабиев и Квинктиев^[1435]; и поскольку мы знаем, что у gens Fabia был культ на Квиринале^[1436], можно предположить, что Luperci Fabiani представляли сабинский город, а Quinctiales - римлян Палатина, так же как мы находим две коллегии Салиев, а именно. Palatini и Collini^[1437]. Если, однако, бега луперциев действительно были *люстрацией* Палатина, мы должны предположить, что *люстрация* квиринальского города его собственными луперциями была отменена и слита с *люстрацией* более древнего поселения^[1438]; и такой отказ от местного обряда был бы самым удивительным в римской древности. Правда, другого объяснения существования двух гильдий нет; но мы не решаемся принять это объяснение, если за него приходится расплачиваться столь смелой гипотезой^[1439].

Последний момент, на который следует обратить внимание, - порка полосками кожи^[1440], - мог бы привлечь мало внимания как пережиток древности в эпоху поздней Республики, если бы не знаменитый инцидент из жизни Цезаря, когда Антоний был одним из бегунов. Мы располагаем прекрасными доказательствами того, что бегуны не только ударили полосками встречных женщин, но и делали это для того, чтобы вызвать бесплодие^[1441]. Такое объяснение предмета вряд ли было бы придумано, и оно хорошо согласуется, по крайней мере, с некоторыми из множества практик подобного рода, которые исследовал Маннхардт^[1442]. Его параллели не все полны и убедительны; но коллекция ценна для многих целей, и общий результат - показать, что битье определенных частей тела каким-то инструментом, предположительно обладающим магической силой, эффективно для изгнания сил зла, которые мешают оплодотворению. Независимо от того, кого бьют - мужчину, женщину, изображение, человека или животное, представляющее дух Растительности, - цель всегда состоит в том, чтобы более или менее непосредственно ускорить или восстановить естественные силы воспроизводства; считается, что враждебный или мешающий дух был таким образом изгнан, или что побои действительно пробудили и привели в действие эту силу. Последнее, возможно, является более поздней идеей, рационализированной на основе предыдущей. Во всяком случае, предполагалось, что стринги, как часть священной жертвы, обладают особой магической силой^[1443]; а применяемое к ним слово *februa*, хотя и не означает в нашем смысле слова инструменты очищения, может быть переведено как *катарсические* предметы, поскольку они имели силу освобождать от враждебных влияний и активизировать природные силы. А тех, кто ими орудовал, некоторые считали, по крайней мере, жрецами или магами; они были обнажены, если не считать козьих шкур, и, вероятно, носили на голове венки^[1444]. Их дикое и развратное поведение во время бега отражено во многих церемониях подобного рода^[1445].

Необычно, что праздник такого грубого и деревенского характера продолжал существовать в великом городе на протяжении веков после того, как он стал космополитическим и даже христианским. Это один из многих результатов религиозной деятельности Августа, который перестроил обветшавший Луперкаль и поставил праздник на новую основу^[1446]. Он продолжал существовать вплоть до 494 года н. э., когда папа Геласий I изменил день (15 февраля) на день Сретения Девы Марии^[1447].

xiii Kal. Март. (17 февраля). NP.

QUIR[INALIA]. (CAER. MAFF. FARN. PHILOC.).

QUIRINO IN COLLE. (FARN. CAER.)

Как праздник Квирина оказался в этом времени, я не могу объяснить: мы ничего о нем не знаем и не можем предположить, что он носил искупительный характер, как предшествующие ему Луперкалии и последующие Фералии. О храме "в Колле" мы также не знаем ничего^[1448], что могло бы нам помочь. Мы уже узнали, что этот день назывался "*stultorum feriae*", и почему; но соединение последнего дня сакры курий с Квирином, вероятно, случайно; мы не можем с уверенностью предполагать какую-либо связь через слово "курия". Имя Квирина было достаточно знакомо^[1449]; но, возможно, оно сохранилось только благодаря *stultorum feriae*.

Римляне поздней республики отождествляли Квирина с Ромулом; Вергилий, например, в первой "Энеиде" (292) говорит о "Remo cum fratre Quirinus"^[1450]. У нас нет никаких сведений о происхождении этой идентификации. Возможно, оно было вызвано использованием имени Quirites; но мы также не знаем, когда и почему это имя стало обозначать римский народ в его гражданском качестве, и этимология этих слов и их связь друг с другом все еще полностью озадачивает исследователей^[1451].

Однако существует общее мнение, что Квиринос был другой формой Марса, обитавшего на холме, который до сих пор носит его имя. То, что Марс и Квиринос когда-либо были одним и тем же божеством, действительно отрицал такой глубокий исследователь, как Амброш^[1452]; но он отрицал это отчасти на том основании, что на Квиринале не было найдено никаких следов поклонения Марсу; и с его времени на том же месте были найдены две надписи, одна, по крайней мере, очень древняя, , которые указывают на вотивные подношения Марсу и Квирину соответственно^[1453]. Из них Моммзен делает вывод, что Квирину в свое время поклонялись под именем Марса; из этого следует и обратное, что Марсу когда-то поклонялись под прилагательным "Квиринос". К несчастью, сочетание Марс-Квиринос до сих пор не обнаружено; а поскольку существование патрицианского Flamen Quirinalis, отличного от Flamen Martialis, указывает, по крайней мере, на очень раннее различие между ними, возможно, безопаснее думать об этих двух божествах не как об идентичных, а скорее как об эквивалентных культовых выражениях одной и той же религиозной концепции в двух тесно связанных сообществах^[1454].

То, что Квиринал был местом культа Квирина, не вызывает сомнений; а название холма, который, как нам говорят, первоначально назывался Агонус или Агоналис^[1455], несомненно, возникло в связи с культом^[1456]. Здесь, вероятно, было два храма бога, один из которых датируется 293 г. до н.э. и имеет 29 июня в качестве дня посвящения; другой - неизвестной даты, который праздновал свой день рождения на Квириналии^[1457]. Во время галльского нашествия также упоминается "храм Квирины в Колле"^[1458] (возможно, это был предшественник храма 29 июня), а также примыкавший к нему дом Квиринала Фламена (Flamen Quirinalis). К Квириналу также относятся Salii Agonenses, Collini, или Quirinales, которые соответствуют Salii Палатина и Марса^[1459]. И здесь, наконец, по-видимому, находится таинственная Флора или Орта Квирины, чей храм, согласно Плутарху^[1460], был "раньше" всегда открыт. О культе Квирина на его холме нам, однако, ничего не известно, кроме того, что перед его храмом росли два мирта, один из которых назывался патрицианским, а другой плебейским^[1461], и с которым связана любопытная история. Преллер^[1462] отметил, что они соответствуют двум лаврам в *sacrarium Martis* в Регии, и предположил, что каждая пара символизировала объединение государства в культах двух общин.

Об обязанностях Flamen Quirinalis мы уже кое-что видели^[1463]: к сожалению, они не бросают практически никакого нового света на культ Квирина. Он участвовал в поклонении Робигусу, Консусу и Акке Ларенции, все они были древними культами сельскохозяйственного Рима; и, похоже, он был в тесной связи с Вестальными Девами^[1464]. Это как раз те обязанности, которые, как мы могли бы предположить, возлагались на пламя Марса; и, вероятно, эти два культа были во многом схожи по своему характеру.

vii Kal. Mart. (23 февр.) NP.

TER[MINALIA]. (CAER. MAFF. RUST. PHILOC. SILV.).

Была ли какая-то связь между терминалиями и концом года? Римские ученые считали так; Варро^[1465] пишет: "Terminalia quod is dies anni extremus constitutus; duodecimus enim fuit Februarius, et quum intercalatur, inferiores quinque dies duodecimo demuntur mense. Так и Овидий,

Tu quoque sacrorum, Termine, finis eras.

Но Терминус - бог границ земли и не имеет никакого отношения ко времени, а Терминия не является последним праздником года в древнейших календарях. Римляне, должно быть, были введены в заблуждение совпадением дня Терминуса с последним днем перед интеркаляцией. Положение в году описываемых обрядов кажется параллельным положению Compitalia и Paganalia, которые были связаны с вопросами, представляющими общий интерес для общества фермеров: и мы можем вспомнить, что Плиний^[1466] сказал о Fornacalia, что это "farris torrendi feriae et aequae religiosae terminis agrorum".

Ритуал терминалии в сельских округах описан Овидием^[1467]. Два землевладельца украшали гирляндами каждый свою сторону межевого камня, и все подношения были двойными^[1468]. Делается жертвенник; огонь от очага носит жена фермера, а старик рубит палки и складывает их в каркас из крепких кольев. Затем сухой корой разжигают огонь; из корзины, которую держит наготове мальчик^[1469], маленькая дочь семьи трижды вытряхивает в огонь плоды земли и предлагает лепешки с медом. Другие стоят с вином, а соседи (или иждивенцы) молча наблюдают за происходящим, одетые в белое. Закалывают ягненка и молочного поросенка, а межевой камень окропляют их кровью; церемония заканчивается пиршеством и песнями в честь святого Терминуса.

Этот обряд, несомненно, был практически ежегодным обновлением того, которым камень первоначально закреплялся на своем месте. Последний описывает писатель-громовержец Сикулус Флакк^[1470]. Плоды земли, а также кости, пепел и кровь жертвы, которую приносили в жертву, клали в яму два (или три) владельца, чьи земли сходились в этой точке, а сверху прибавляли камень и тщательно закрепляли его. Конечно, это делалось для того, чтобы в будущем камень можно было опознать, например, арбитром, если его позовут^[1471]; но это также напоминает нам о практике захоронения останков жертвы^[1472], а использование крови свидетельствует о чрезвычайной святости этой операции.

То, что камень считался местом обитания *нумена*, доказывает тот факт, что он был окроплен кровью и украшен гирляндой^[1473]; а развитие бога Терминуса вполне соответствует римским религиозным представлениям. Труднее определить, какое отношение имел этот Терминус к великому Юпитеру, который был так тесно связан, как мы видели,^[1474] с идеей сохранения веры с соседями. Был ли он тем *нуменом*, который, как первоначально считалось, занимал этот камень, и является ли имя Терминус, обозначающее отдельное божество, более поздним? Я склонен думать, что это так; ведь мы видели, что есть основания полагать, что Юпитер не гнушался обитать в таких предметах, как деревья и камни, и нет нужды искать в Греции истоки его связи с границами^[1475]. Но Юпитер и Терминус в целом оставались разными; и Юпитер Терминус или Терминалис впервые встречается на монетах Варро, великого ученого, вероятно, в 76 г. до н. э.^[1476]

Тесная связь между ними прослеживается в легенде о том, что когда Юпитер должен был быть введен в большой Капитолийский храм с Капитолия на Квиринале, все боги уступили ему дорогу, кроме Терминуса^[1477].

Quid nova cum fierent Capitolia? nempe deorum

Cuncta lovi cessit turba, locumque dedit.

Terminus, ut veteres memorant, inventus in aede

Restitit, et magno cum love templa tenet.

Это, как верно замечает Преллер, лишь поэтический способ выразить его упрямство и близкое родство с Юпитером, с которым он продолжал делить великий храм. Кажется несомненным, что в этом храме находился камень, предположительно Терминуса, над которым в крыше было отверстие^[1478] : ведь все жертвы Терминусу должны были приноситься под открытым небом.

Nunc quoque, se supra ne quid nisi sidera cernat,

Exiguum templi tecta foramen habent^[1479] .

Точно такая же особенность присутствует в культе Семо Санкуса или Дия Фидия^[1480] , который имел отношение к клятвам и договорам; а о Геркулесе нам говорят, что клятва, произнесенная его именем, должна быть дана вне дверей^[1481] .

О самом камне нам ничего не известно. Мы можем предположить, что первоначально он был пограничным камнем, возможно, между агерами Палатина и Квиринала. Mons Capitolinus, как мы можем догадаться по преданию, был нейтральной территорией; он находился за пределами ротоерий, а в период ранней Республики был собственностью жреческой коллегии^[1482] . Таким образом, это было очень подходящее место для пересадки между двумя общинами^[1483] .

Из Овидия (679 foll.) мы узнаем, что у шестой вехи на via Laurentina находился конечный камень, у которого совершались публичные жертвоприношения, возможно, в день Терминалий: вероятно, в свое время это был предел ager Romanus в этом направлении.

vi Kal. Mart. (24 февраля). N.

REGIFUGIUM, (CAER. MAFF. PHILOC.) REGIFUGIUM, CUM TARQUINIUS SUPERBUS FERTUR AB URBE EXPULSUS. (SILV.)

Это примечание Сильвия основано на очень старом и естественном заблуждении. Овидий^[1484] , и, вероятно, большинство римлян, считали , что изгнание Тарквиния отмечалось в этот день. Однако есть веские косвенные доказательства того, что "бегство царя" 24 февраля имело совсем другое значение.

1. У нас уже было "бегство народа" (Poplifugia) 5 июля; и мы видели, что это, вероятно, был очистительный обряд, смысл которого был утерян - возможно, жертвоприношение священного животного с последующим бегством толпы, как от убийства. Разделять Poplifugia и Regifugium по общему смыслу кажется невозможным, во всяком случае, неразумным, поскольку в календаре нет другой параллели им. Оба они были объяснены римлянами исторически, поскольку в обоих случаях неясный (и, возможно, устаревший) религиозный обряд был необъясним иначе; и мы должны попытаться рассматривать их по одному и тому же принципу.

2. Кажется совершенно очевидным, что Веррий Флакк не верил в историческое объяснение Regifugium. В книге Фестуса, стр. 278, мы находим изуродованную глоссу, которая, очевидно, относится к этому дню, и дополнена Моммзеном^[1485] :-.

[Regifugium notatur in fastis dies a.d.] vi kal. [Mart. qui creditur sic dict]us quia [eo die Tarquinius rex fugerit ex urbe]. Quod fal[sum est; nam e castris in exilium abisse cum r]ettul[erunt annales. Rectius explicabit qui regem e]t Salios^[1486] [hoc die ... facere sacri]ficium in [comitio eoque perfecto illum inde fugere n]overit...

Можно сказать, что это все догадки, а не доказательства; но они подтверждаются следующим отрывком из шестидесят третьего римского вопроса Плутарха:

Ἔστι γοῦν τις ἐν ἀγορᾷ θυσία πρὸς τῷ λεγόμενῳ Κομητίῳ πατριος, ἣν θύσας ὁ Βασιλεὺς κατὰ τάχος ἄπεισι Φεύγων ἐξ ἀγορᾶς.

Откуда Плутарх взял это утверждение, мы сказать не можем. Он не называет день, в который произошло жертвоприношение и бегство; а Хушке^[1487] отрицает, что он вообще ссылается на Регифугиум. Он считает, что Плутарх имеет в виду дни, обозначенные Q. R. C. F. (24 марта и 24 мая), в которые Варро говорит или, кажется, говорит, что Rex sacrorum принес жертву в Comitium^[1488]; и это могло быть так, поскольку примечание в Fasti Praenestini о 24 марта показывает, что в народе существовало неправильное толкование Q. R. C. F., которая приняла эти буквы за "quod eo die ex comitio fugerit rex". В этой путанице мы можем лишь апеллировать к слову Regifugium, которое относится только к 24 февраля. Принимая это вместе с заявлением Плутарха и помня о большой невероятности того, что историческое объяснение является истинным, мы вправе принять завершение Моммзенем отрывка из Феста и заключить, что 24 февраля действительно имело место бегство рекса после жертвоприношения.

И это мнение подкрепляется частыми случаями полетов священнослужителей в древних и примитивных религиях. Впервые их собрал Лобек^[1489], а в последнее время их рассматривали и по-разному объясняли Маннхардт, Фрейзер и Робертсон Смит^[1490]. Наиболее известными примерами являются Буфония ("убийство быка") в Афинах, где каждая черта показывает, что убитый бык рассматривался "не просто как жертва, приносимая богу, но сам по себе как священное существо, заклятие которого было святотатством или убийством"; и жертвоприношение быка-теленка Дионису на Тенедосе, где жрец был атакован камнями и был вынужден спастись бегством^[1492]. Мы еще не знаем наверняка, следует ли искать истоки этих идей в тотемизме, или в святости скота в пастушескую эпоху, или в представлении духа растительности в животной форме. Второе из этих объяснений, проясненное Робертсоном Смитом, кажется наиболее применимым к афинскому обряду; но в случае с римским обрядом мы не знаем, что представляла собой жертва. Возможно также, как уже давно предположил Хартунг^[1493], что жертва была козлом отпущения, уносящим загрязнения, и поэтому ее следовало избегать; но я не нахожу ни одного примера бегства от козла отпущения среди многочисленных примеров, собранных г-ном Фрейзером (*Golden Bough*, ii. 182 foll.).

iii Kal. Март. (27 февраля). NP.

EQ[UIRRIA]. (MAFF. CAER.: cp. Varro, *L. L.* 6. 13).

У нас нет никаких данных, чтобы предположить, почему скачки должны проводиться в последний день февраля или почему они должны проводиться два дня, второй из которых приходится на 14 марта. Это, однако, не помешало Хушке^[1494] сделать несколько чудесных предположений, в которых изобретательность и образованность были полностью выброшены на ветер.

Мы видели^[1495], что самые древние гонки такого рода были связаны с празднованием сбора урожая; а Маннхардт^[1496] предположил, что они возникли из желания поймать дух растительности в последнем снопе или в какой-нибудь животной форме. Гонки также происходят в различных частях Европы весной - например, во время карнавала, Пасхи и Витсунтида; о них он говорит, что они соответствуют остальным, и что в их основе лежит идея "die Vorstellung des wetteifernden Frühlingseinzuges der Vegetationsdämonen". Как бы то ни было, нас не может не озадачить удвоение Equirria, и мы склонны отнести его к той же причине, что и у Salii и Luperci^[1497].

То, что оба они были связаны с культом Марса, почти не вызывает сомнений. Они проводились в Campus Martius и, как предполагается, были основаны Ромулом в честь Марса^[1498]; и у нас уже есть пример появления лошадей в культе Марса. Таким образом, представляется, что особенности поклонения Марсу начались еще до 1 марта. Преллер давно заметил это^[1499], и предположил, что даже Луперкалии и Квириналии имеют некоторое отношение к культу Марса, и что они приходятся на время, когда ощущаются первые зачатки весны - например, когда прилетают первые ласточки^[1500]. К этим предвестиям мартовских обрядов можно, пожалуй, добавить появление Салиев в Регифугиуме. Овидий, похоже, подтверждает слова Преллера в своих строках, посвященных этому дню^[1501]:

Iamque duae restant noctes de mense secundo,

Marsque citos iunctis curribus urget equos:

Ex vero positum permansit Equirria nomen,

Quae deus in Campo prospicit ipse suo.

Iuro venis, Gradive. Locum tua tempora poseunt,

Signatusque tuo nomine mensis adest.

Я могу с полным правом добавить следующее двустилие Овидия, теперь, когда мы, наконец, достигли конца римского года:...

Venimus in portum, libro cum mense peracto.

Naviget hinc alia iam mihi linter aqua.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В конце вводной главы было дано обещание, что, когда мы завершим обход года, мы подведем итоги, в общих чертах обрисуем историю римских религиозных идей и оценим влияние всех этих тщательно разработанных церемоний на жизнь и характер римского народа. Это обязательство я должен теперь попытаться выполнить, хотя и с сомнениями и неуверенностью; ведь даже после самого тщательного изучения календаря и характер, и история римской религиозной системы все еще должны оставаться в значительной степени загадкой. Однако, обладая знаниями, почерпнутыми на предыдущих страницах, читатель может оценить или подвергнуть критике несколько выводов более общего характера.

Римская религия в общих чертах была умело рассмотрена несколькими известными писателями в только что завершившемся столетии. Главы Моммзена в первых книгах его "Римской истории" знакомы каждому. Введение к книге Марквардта, посвященной нашему предмету, незаменимо; а Преллер, возможно, менее точный, но более сочувствующий и вдохновляющий, все еще держит поле зрения благодаря начальным главам своей работы о римской мифологии. К этим классическим работам можно добавить раздел о римской религии во втором томе *Religionsgeschichte* Шантепи де ла Соссея и первую главу работы Буассье о римской религии от Августа и далее. Книга профессора Грейнджера "*Поклонение римлян*" также содержит местами некоторые наводящие на размышления замечания, хотя, как правило, они не основаны на каком-либо тщательном исследовании культа. Наконец, я могу упомянуть небольшой, но ценный трактат, опубликованный еще в 1837 году Леопольдом Кранером, посвященный истории упадка римской религии вплоть до эпохи Августа, который попал в мои руки много лет назад и почти в каждом предложении представляет ценность для изучающего римскую историю.

Во всех этих работах с самого начала настаивается на одном моменте: римляне были больше заинтересованы в культе своих божеств, то есть в ритуале и рутине, с помощью которых их можно было правильно и успешно умиротворить, чем в характере и личности самих божеств. Это действительно истина, которая в изобилии подтверждается при изучении Календаря и может быть проиллюстрирована почти каждым публичным процессуальным актом в римском государстве. Цицерон сам хорошо выразил ее во второй книге своего труда *De Natura Deorum* (2. 3. 8): "Si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemus, religione, id est cultu deorum, multo superiores". Вторая книга его труда *De Legibus* также является бесценным свидетельством сохранившегося даже в эпоху скептицизма и безразличия среди образованных людей убеждения, что надлежащее исполнение священных обрядов является необходимой функцией государства, от которой зависит само его существование. Христианские отцы, некоторые из которых, например, святой Августин и Тертуллиан, были людьми образованными и изучали объемные труды Варро, хорошо понимали этот характер; а Тертуллиан в одном любопытном отрывке зашел так далеко, что предположил, что дьявол здесь подражал или пародировал мельчайший ритуал Левит^[1502]. С точки зрения внешних признаков, предложенное им сравнение полезно; но есть существенное различие в религиозном духе, лежащем в основе двух церемониальных систем, - различие, которое делает невозможным написание работы о римской религии, столь же вдохновляющей для изучающего историю религии, как "*Религия семитов*", столь часто цитируемая на этих страницах.

Этот сложный римский церемониал состоял в основном из жертвоприношений разного рода, проводимых с бесконечным, но упорядоченным разнообразием деталей, молитв, процессий и празднеств, целью которых было либо получение определенных практических результатов, либо выяснение воли богов, либо ликование вместе с божественными жителями города по поводу благополучного завершения какого-либо начинания. Если рассматривать календарь в целом, то он естественным образом распадается на три части, которые соответствуют и иллюстрируют развитие государства из его составных материалов. Календарь фактически содержит в окаменелом состоянии останки трех различных пластов религиозного или социального развития.

(1) То тут, то там мы находим следы того, что мы можем рассматривать только как наиболее примитивное состояние человеческой жизни в древнем Лациуме: люди жили на покрытых лесом вершинах холмов, окруженные миром духов, некоторые из которых поселились в деревьях, животных или камнях или были представлены в каком-то виде. Примерами таких

объектов являются дуб Юпитера Феретрия, священная смоковница Румина, камень Терминуса с погребенной жертвой, а также волк, дятел и копье Марса. К этому самому раннему слою можно отнести и те причудливые жертвенные или полудраматические обряды, примеры которых мы имеем в Луперкалии, Фордикидии и Парилии. Сюда же можно отнести и бросание Аргеи в Тибр, хотя и связанное впоследствии с некоторыми подразделениями развитого города, смысл и происхождение которых для нас потеряны. Это первобытное население знало также о чарах, заклинаниях и предзнаменованиях, правда, еще не сведенных в определенную систему, о которой календарь, естественно, не дает почти никаких указаний, в то время как у Овидия и Катона мы встречаем лишь несколько выживших экземпляров. Но исследование древнейшей культуры центральной Италии - это в большей степени удел археологии, и археологам, которые сейчас находятся в Италии и проводят прекрасную и тщательную работу, я должен довольствоваться тем, что оставляю это.

(2) Далее мы предположительно приходим к четко определенным свидетельствам периода, в котором упорядоченные процессы сельского хозяйства и оседлая жизнь фермерского дома являются отличительными чертами. У нас есть зачатки календаря в виде наблюдения за четвертями луны и их связи с божествами света. Мы имеем дисциплину дома, представленную в культе Весты, духа очага, под присмотром дочерей семьи, в то время как сыновья, как *фламинины*, имеют свои особые жертвенные обязанности, глава дома председательствует над всеми, и имеет в качестве своего особого отдела поклонение духу дверного проема (Янусу). Занятия семьи отражены в ряде праздников, которые представляют процессы и опасности пастушеского и сельскохозяйственного производства: например, *Robigalia*, *Ambarvalia*, *Vestalia*, *Consualia*, *Opiconsivia*, *Vinalia*, *Saturnalia* и *Terminalia*: последний указывает также на идею собственности, будь то общинной или индивидуальной. Мы также имеем явные следы объединения хозяйств в группу (*pagus*); ведь Паганалии все еще сохранялись в полноценном городе, и как на Сатурналии, так и на Компиталии домохозяйства собирались вместе в зимний период облегчения и ликования.

(3) Дальнейшее развитие социальной жизни также отражается в исследованных нами ежегодных обрядах. Мы видим объединение небольших общин в Септимонии, в Форнакалии или празднике куриль, возможно, также в ритуале двадцати четырех или двадцати семи *Sacella Argeorum*, вокруг которых в марте и мае, по-видимому, проходила процессия. Паренталии - это систематизированный культ мертвых в их собственном городе, за стенами города живых. Ларесские пресвитеры, которым поклонялись 1 мая, - духи-хранители всей общины. Регия, жилище короля, является его политическим и религиозным центром, с его сакрарием Марса, особого божества акций, и с домом и очагом Весты рядом, который теперь стал символом жизненной силы государства. Весталки и фламинги стали жрецами особых культов в организованном государстве, а во главе всего стоит Рекс, все еще специально занимающийся культом Януса, но представляющий в своем священническом качестве всю общину. Неуклонно растущая тенденция к организации, укоренившаяся в самой основе этого народа, порождает коллегии понтификов и авгуров, призванных совместными усилиями помочь разобраться в законах общения с невидимым миром, а также в лучших методах разгадать его волю и намерения. И наконец, не только в праздниках мы находим следы роста и систематизации жизни города, но и в великом латинском празднике мы имеем религиозное свидетельство ранней тенденции городов латинской крови к объединению друг с другом.

Таким образом, мы достигли того, что Преллер назвал периодом Нумы, царя, с именем и личностью которого римляне всегда связывали редактирование *Fasti* и государственное устройство своей религии: личность, настолько четко ими задуманная, что свидетельствует

одновременно и о ее собственной исторической реальности, и об их убежденности в жизненной важности его работы. Прежде чем двигаться дальше, давайте сделаем паузу, чтобы выяснить у Календара природу божественных существ, которые на этих же этапах развития были объектами народного поклонения. Самым простым способом сделать это будет представить таблицу с перечнем древнейших праздников, с указанием божеств, которые в них участвовали, насколько их можно идентифицировать, в параллельной колонке:-

Праздники.

КАЛЕНДЫ

IDES

ЭКВИРРИЯ

ЛИБЕРАЛИЯ

FORDICIDIA

ЦЕРИАЛИЯ

ПАРИЛИЯ

РОБИГАЛИЯ

LEMURIA

ARGEORUM SACRA

AGONIA

VESTALIA

МАТРАЛИЯ

POPLIFUGIA

LUCARIA

NEPTUNALIA

FURRINALIA

ПОРТУНАЛИЯ

ВИНАЛИЯ

CONSUALIA

VOLCANALIA

OPICONSIVIA

MEDITRINALIA

FONTINALIA

AGONIA

CONSUALIA

SATURNALIA

ОПАЛИЯ

DIVALIA

LARENTALIA

AGONIA

КАРМЕНТАЛИЯ.

Божества.

Юнона.

Юпитер.

Марс.

Либер.

Теллус?

Церера.

Бледная?

Робигус.

Призраки (непогребенные).

Неизвестный.

Ведиовис?

Веста.

Матер Матута.

Неизвестный.

Неизвестно.

Нептунус.

Фуррина?

Портунус.

Юпитер.

Консус.

Вулкан.

Опс Консива.

Неизвестно.

Фонс?

Неизвестно.

Консус.

Сатурнус.

Опс.

Анжерона?

Ларентия?

Янус?

Кармента.

LUPERCALIA	Неизвестно.
QUIRINALIA	Квиринус.
ФЕРАЛИЯ	Похороненные предки.
TERMINALIA	Терминус.
REGIFUGIUM	Неизвестный.

Здесь следует заметить, что в тех праздниках, которые, по-видимому, относятся к древнейшему слою цивилизации (период Фавна, как назвал его Преллер), а именно Луперкалии, Парилии, Фордикидии, Аргеорум Сакра, соответствующие божества либо вообще сомнительны, либо настолько не ясны и не заметны, что интерес к ним полностью подчинен деталям церемонии. В более поздние времена считалось, что Парилии и Фордикидии принадлежали Палесу и Теллусу; но основания для такого мнения не слишком весомы, и, по сути, эти два праздника, а также жертвоприношение октябрьского коня были скорее связаны между собой деталями античного церемониала, чем отдельно определены по их отношению к конкретным *нуминам*. В других праздниках, которые, возможно, дошли до нас из древнейшего периода, божество почти полностью утрачено. Здесь хорошо видна нечеткость римского представления о божественном; культ привлекал этот народ как практический метод исполнения желаний, но невидимые силы, с которыми они имели дело в этом культе, были вне их понимания, часто безымянные и видимые только в том смысле, что они сидели в дереве, камне или животном, или в некотором роде символизировали их. Они часто множественны, как Фауни, Сильвани, Ларес, Пенаты, Семоны, Карменты; или они переходят друг в друга, как Бона Деа, Майя, Теллус, Церера, Деа Диа и другие. Лишь великое божество в этом ряду выделяется совершенно четко; отец Марс у римлян; отец Диовис у всей латинской расы; к ним можно добавить Геркулеса или Гения, а также Юнону, представляющую соответственно мужской и женский принципы человеческой жизни.

Во втором и третьем пластах, которые Календарь предлагает раскопщику, представляющих упорядоченную жизнь домашнего хозяйства, а затем и города, мы все еще находим много той же нечеткости. Веста, дух очага, действительно, становится четким, хотя и не персонально очерченным; то же самое, но в меньшей степени, делает и Янус, дух дверного проема. Две другие группы духов также занимают дом: Ларес, который, возможно, был духом умерших предков, похороненных должным образом, и Пенаты или духи кладовой; оба они становятся достаточно ясными в народном представлении, чтобы быть представленными изображениями в очень ранний период. Но в круговороте древних праздников некоторые из так называемых богов, насколько мы можем догадаться об их изначальной природе, вряд ли заслуживают этого названия. Либер и Церера, похоже, изначальны были общими названиями для неопределенного класса духов; Робигус - дух плесени; Консус и Опс - не личности, а *нумины*, охраняющие собранный урожай, как Сатурн, вероятно, охранял посеянное зерно. Compitalia касалась только Lares Compitales, духов перекрестков; в Pagania мы имеем лишь очень нечеткие сведения об объекте поклонения. Виналия, обозначающая более поздний и более искусный сельскохозяйственный процесс, с другой стороны, кажется, всегда была четко связана с самим Юпитером.

Таким образом, в так называемый период Нумы, период ранней монархии и первой организации города-государства, религиозная жизнь общины стала в высшей степени систематизированной в отношении культа, жреца, возглавляющего его, и *ius*, который управлял всеми гражданами в их отношении к миру божеств. Однако никаких реальных изменений в характере этих божеств, никакого приближения к политеизму в виде возросшей индивидуальности представлений, культового изображения или определенного храмового

поклонения, составленный тогда календарь не дает никаких определенных доказательств. Возможно, тенденция к более четкому определению *нумины* действительно имела место, поскольку сам факт определенной организации молитв и жертвоприношений, а также закрепления культов за конкретными жрецами или семьями. Возможно, даже на этом раннем этапе римской истории на римское сознание действовало влияние, пришедшее из Этрурии и Греции, где политеизм находил подпитку в произведениях искусства и мифологических фантазиях. Это возможности, которые мы должны учитывать, но Календарь не может сказать нам о них ничего положительного.

Именно когда мы переходим к поздней монархии, о которой мы можем без колебаний говорить как об этрусской династии, мы обнаруживаем начало изменений, как в формах, так и в объектах культа, которые знаменуют собой эпоху в римской религиозной истории. Старейший календарь, написанный крупными буквами в Фасти, конечно, ничего об этом не говорит. Но в *additamenta ex fastis* и в более поздних литературных аллюзиях мы имеем значительный материал, который поможет нам проследить характер и последствия этого изменения. Именно в этот момент, или, скорее, в конце монархии, мы начинаем слышать о строительстве настоящих храмов, в отличие от *luci, sacella, arae* или *fanæ*; о введении в них статуй богов, о *греческом ритуале* жертвоприношений и о появлении новых божеств, некоторые из которых, очевидно, связаны с новыми элементами населения.

Эта эпоха наиболее четко обозначена строительством на Капитолии великого храма Юпитера, Юноны и Минервы, этрусского триаса, возможно, в конечном итоге греческого происхождения, чьи статуи, как мы видели, были приглашены в истинно политеистической манере на пир каждый год в иды сентября, *dies natalis* этого храма. Этот храм был посвящен в 509 году до н. э., сразу после изгнания Тарквиния Суперба. Следующий храм, о котором мы слышим, это храм древнеримского Сатурна (497 г. до н. э.), который теперь странно представлен в виде закованной в цепи статуи и которому отныне поклоняются с непокрытой головой - *Graeco ritu*. Далее следует Меркурий (495 г. до н. э.), бог, неизвестный древнейшим Фастам; затем Церера, греческая Деметра под знакомым итальянским именем (493 г. до н. э.); затем Фортуна со статуей (486 г. до н. э.), импортная богиня, которой Сервий Туллий, если верить традиции, уже воздвиг храмы. К этому же времени, вероятно, относится храм Дианы на Авентине с греческим *ῥόαρον* и введение поклонения Аполлону в качестве народного культа. Если мы проследим за каталогом посвящений в течение двух веков после отмены монархии^[1503], то обнаружим, что из четырнадцати, даты которых нам известны, шесть являются греческими или греко-этрускими, еще три допускают до поры до времени неримский ритуал под влиянием *duoviri sacris faciundis*, а пять, как известно, содержат статуи с раннего периода. Лишь три - Дия Фидия, Юноны Люцины и Матери Матуты - можно назвать настоящими римскими фундаментами. Несомненно, здесь обозначены большие перемены, которые произошли в римской религии, как в культе, так и в теологии. Новые элементы населения, новые отношения с завоевателями и побежденными, новые коммерческие предприятия, новый опыт войны, голода и моровой язвы привносят новые божества, заставляют прибегать к новым божественным средствам. Старый Рим почти ушел в прошлое; культы и божества нуменорского периода уже недостаточны и, возможно, уже начинают забываться; древнейшие жречества начинают уступать место во всем, кроме пустой внешности, полуполитическим коллегиям понтификов и авгуров и новому важному основанию *duoviri sacris faciundis*; старый итальянский ритуал простого устройства и подробной церемонии затмевается показным церемониалом *lectisternia* и *supplicationes*.

Не было ли реакции, спросим мы, против такой экспансивной и денационализирующей тенденции? Я отвечаю на этот вопрос с сомнением, поскольку, насколько мне известно, он

еще никогда не был полностью исследован. Но я склонен считать, что такая реакция имела место в III веке до н. э., в период между Самнитскими войнами и вторжением Ганнибала в Италию. В отличие от предыдущего столетия, это был период почти равномерного успеха римского оружия, когда государство не подвергалось серьезной опасности; и соблазн прибегнуть к помощи странных божеств, как пациент обращается к новым врачам, не мог возникнуть в умах сената или жречества. Если мы продолжим историю создания храмов этого периода под неоценимым руководством Ауста, то получим весьма примечательный результат. Между 304 и 217 годами до н. э. нам известны даты двадцати пяти оснований; и не менее двадцати из них - в честь местных или, по крайней мере, тех, кого я могу назвать домашними божествами. Несомненно, растет тенденция к отождествлению римских богов с греческими; но это не проявляется явно до конца века, и единственным подлинно греческим фундаментом является фундамент Эскулапия, появившийся в результате сильного мора в 293 году до н. э. Три или четыре, например, Фор Фор Фортуна, Минерва Капта и Ферония, вероятно, были неримского происхождения; но они были перенесены из ближайших окрестностей Рима и могут почти считаться местными.

При рассмотрении римских устоев этого периода нас поражают некоторые признаки деятельности *понтификов*, в отличие от *duoviri sacris faciundis*; то есть деятельности той коллегии жрецов, чьей специальностью была собственно римская религия, и которые лишь косвенно касались иноземных привнесений. Например, мы можем с интересом отметить группу из четырех сельскохозяйственных божеств, которым были посвящены храмы в течение восьми лет между 272 и 264 гг. до н. э., то есть в годы умиротворения и заселения Италии после вторжения Пирра^[1504]. Этими божествами были Консус, Теллус, Палес и Вортумн. Из-за утраты второго десятилетия Ливия мы не можем с уверенностью сказать о непосредственной цели этих оснований; но мы можем предположить, что они имели определенное значение в связи с событиями того времени и что они были в основном делом папской коллегии. Менее отчетливо, возможно, но все же заслуживает внимания группа фундаментов в честь божеств, связанных с водой^[1505], т.е. Темпестату, Ютурне и Фонсу, которые, по-видимому, имели некоторое отношение к морским операциям Первой Пунической войны. Храм Ютурны был освящен Лутацием Катулом в битве при Aegates Insulae в 241 году до н. э.; храм Темпестатов - Корнелием Сципионом, когда флот был почти уничтожен у Корсики в 259 году до н. э.; храм Фонса - в Корсиканской войне в 231 году до н. э. Для римского ума и понтификальных методов было характерно связывать духов источников в Риме с духами моря и его штормов.

Именно в это время мы также замечаем появление абстракций, превращенных в божества, таких как Salus, Spes, Fides, Honos et Virtus, Concordia и Mens. Это, как я уже говорил^[1506], не подлинные древнеримские культы, а понтификальные творения в духе древнеримских безличных и демонических представлений о божественной власти. В связи с этим я могу упомянуть об убеждении, которое сложилось у меня в ходе этих исследований, что именно в этот реакционный период, как мы можем его назвать, понтифики составили тот необычный список божеств, классифицированных по их функциям по отношению к человеку, его деятельности и страданиям, который мы знаем как *Индигитамент*. Он кажется мне характерным для того времени, поскольку, вероятно, был основан на старых римских представлениях о божественном агентстве, теперь систематизированных с помощью чего-то вроде научной терминологии и упорядоченной классификации. Это старая национальная вера в вездесущность мира духов, теперь отредактированная и организованная опытными теологами-правоведами. Но углубляться в этот запутанный вопрос не входит в задачи данной работы.

От Ганнибаловой войны до конца Республики - это период упадка и крушения старой римской религии. Этот период не должен нас долго задерживать; в мои планы не входило демонстрировать эту религию на смертном одре, поскольку "Фасты" не допускают нас к этой сцене. Они показывают нам живую и подлинную, а не надуманную и ослабленную религиозную жизнь. В качестве иллюстрации медленного процесса этого распада достаточно привести несколько важных фактов.

В самом начале этого периода мы отмечаем торжественное введение в Рим Кибелы, Magna Mater Idaea, и камня, который должен был ее изображать; таким образом, нас предупреждают, что даже греческие культы со всеми их дополнениями в виде искусства и мифологии больше не достаточны для римских нужд. Государство снова в опасности, и далеко идущая борьба с Ганнибалом привела ее к контакту с новыми народами и культами. Греки действительно продолжают оставаться главными захватчиками римской религиозной территории, но религия, которую они приносят с собой, является развращенной. Необычайная быстрота, с которой оргиастические обряды Диониса распространились по Италии в 186 году до н. э., сразу же доказывает, что итальянские религиозные формы изнашивались и что греческая замена больше не была полезной^[1507]. С этого времени в низших слоях населения проявляется тенденция к увлечению восточными формами культа, которую не смогли полностью и надолго остановить ни попытка восстановления старой религии Августом, ни последующий быстрый рост христианства. Среди образованных слоев населения старые верования разъедались кислотами подержанной философии. Греки уже давно начали задумываться о природе богов, и они передали свою распадающуюся критику своим завоевателям. Эвгемер, этот разрушитель древних верований, стал известен римлянам благодаря переводу Энния в начале II века до н. э.; еще полтора столетия потребовалось для создания скептического и эклектичного трактата Цицерона "*De Natura Deorum*".

И опять же, ничто не является более характерным для этого периода, чем презрение и пренебрежение, в которое постепенно впали старые священнослужители; Рим теперь кишел разношерстным населением, которое мало что о них знало и еще меньше заботилось. В 209 году до н. э. даже жречество Юпитера было заполнено молодыми черными овцами из старой патрицианской семьи, очевидно, без какой-либо иной причины, кроме надежды на то, что столь нежелательный персонаж может быть исправлен множеством причудливых ограничений, наложенных на эту должность^[1508]. О фламинах в целом, о Братьях Арвалесах, Салиях, Содалах Титиях и других представителях древнего жречества мы в дальнейшем почти ничего не слышим вплоть до возрождения образованности и религии в эпоху Августа. Старые формы продолжали использоваться, но в основном в политических целях, как, например, *obnuntiatio* или наблюдение за молниями; и только те религиозные должности, которые обладали значительной политической силой, продолжали востребованы людьми светлыми и ведущими.

Храмы продолжали оберегать и строить, особенно в начале этого периода; но их культы, за редким исключением, греческого происхождения или представляют собой новые и причудливые формы старых культов, таких как Lares Permarini, Venus Verticordia, Fortuna Equestris, Ops Opifera, Fortuna Huiusce Diei. До падения Республики огромное количество старых храмов почти безвозвратно пришло в упадок; Август в своих записях о собственном правлении сообщает, что восстановил не менее восьмидесяти двух из них. К этому же периоду относится отождествление римских богов с греческими, ставшее общей модой; этот процесс начался задолго до этого, но первоначально он имел подлинный смысл и цель, а не был спортом скептического общества, воспитанного на греческих спекуляциях. Салус

принимает атрибуты Гигеи, Матер Матута становится Лейкотеей, Фавн - Паном, Санкус - Геркулесом, Кармента - Никостратом, Нептун - Посейдоном, бог Соракты - Аполлоном Сораном; и даже такие великие боги, как Марс, Диана и другие, все больше и больше принимают сходство и мифическое украшение своих предполагаемых греческих эквивалентов.

Гражданские беспорядки эпохи революции завершили работу по распаду. Люди стали беспечными, безрассудными, эгоистичными; *δεισιδαιμονία*, о которой Полибий мог сказать лишь незадолго до начала революции, что она более всего служила для скрепления римского государства, была потеряна из виду в буйстве политических страстей и личной алчности. Не то чтобы она совсем исчезла; этого никогда не было и не могло быть в Италии. Август, который постепенно узнал народ, которым управлял, лучше, чем любой другой государственный деятель в истории Италии, прекрасно понимал, что для того, чтобы вновь вселить в римский мир уверенность, он должен снова задействовать религиозный инстинкт. Задачу, которую он поставил перед собой, он выполнил с необычайным мастерством и тактом; старая религия, казалось, снова жила, старые священники были возрождены, старые мелочи культа были восстановлены. Он сделал все возможное, чтобы оживить даже дух и принципы старой *религии*; и в *Carmen Saeculare* Горация, написанной по его приказу в тот момент, когда он хотел сделать эти вещи очевидными для глаз всех римлян, мы, вероятно, имеем лучшее краткое изложение их, которое можно найти в римской литературе^[1509]. Но об августовском возрождении и о причинах, по которым оно не могло быть постоянным, я не буду говорить далее.

Мне еще предстоит сказать несколько слов в ответ на интересный вопрос, оказала ли рассматриваемая нами религиозная система сколько-нибудь заметное влияние на характер римского народа: способствовала ли она укреплению той *добродетели* государства и личности, которая позволяла им покорять и управлять миром, *как пиетет* Энея в поэме вооружил его для покорения и цивилизации диких италийских племен. На первый взгляд этот вопрос может показаться излишним, поскольку религия народа - это скорее выражение его собственного гения в решении сложных вопросов человеческой жизни, чем *vera causa* в определении его характера; тем не менее его стоит задать, поскольку не вызывает сомнений, что своеобразный поворот, который принимают религиозные верования и практика народа, со временем отражается на его характере и нравах.

О римской религии часто говорили, что она не имела ничего общего с праведностью и была лишена этической ценности. Восхитительная критика, данная Моммзеном в первом томе его "Истории", возможно, изначально предполагала такую точку зрения; но если это так, то переписчики преувеличили мнение мастера в одном конкретном пункте, не придав должного значения общему смыслу его изложения. Как бы то ни было, нас, конечно, всегда подталкивает к выводу, что этот великий народ, который в общении с людьми обнаружил необычайный гений расширения и адаптации, в своем отношении к сверхъестественному оставался замкнутым в любопытно узких ментальных рамках, не черпая реальной подпитки ни в своих примитивных верованиях, ни в причудливой и детальной практике. Современные взгляды такого рода совсем недавно были так хорошо подытожены в восхитительной английской работе о последней эпохе римского общества и мысли, что я не могу сделать ничего лучше, чем позаимствовать из нее несколько предложений^[1510] :-.

"Старая римская теология была жесткой, узкой, нераспространенной системой абстракций и олицетворений, которая стремилась представить в своем Пантеоне явления природы,

отношения человека в государстве или в роду, каждый поступок, чувство и случай в жизни отдельного человека. В отличие от мифологий Эллады и Востока, в ней не было исконного принципа роста или адаптации к изменяющимся потребностям общества и индивидуального воображения. Ей также не хватало благоговения и таинственности. Религиозный дух, который он культивировал, был формальным, робким и скрупулезным..... Древнеримское поклонение было деловым и утилитарным. Боги были партнерами в договоре со своими поклонниками, а ритуал характеризовался жестким и буквальным формализмом правовой системы Рима. Поклоняющийся выполнял свою часть в точности, с той скрупулезной точностью, которая требовалась в ходатайствах перед претором. Позволить набожному чувству преступить границы, предписанные вековыми обычаями, было "суеверием".

Невозможно отрицать, что во всем этом есть много правды; однако я могу осмелиться выразить сомнение в том, что здесь содержится вся правда. Дело в том, что эта тема нуждается в более историческом рассмотрении, а также, возможно, в историческом воображении, чтобы сделать ее полностью справедливой.

В самые ранние периоды римской цивилизации, в эпоху семьи и зарождения государства, отношение римлян к сверхъестественному было, если я не ошибаюсь, реальной причиной, способствовавшей формированию *virtus*. Это было не просто отношение бизнеса и торгового. До сих пор, насколько нам известно, распространенной формой обращения к богам было не "пошли мне то, что я хочу - солнце, дождь, победу и т. д., и тогда ты получишь эти дары", а "я приношу тебе эти жертвы и ожидаю, что ты выполнишь свою часть; принимая все эти хлопоты, чтобы действовать правильно, я устанавливаю право против тебя". Правда, в одной из конкретных форм отношений с богами, клятве или торжественном обязательстве (*votum*), сделка носит скорее характер определенной сделки; если бог сделает определенные вещи, он получит свою награду. Так, Клоанф у Вергилия обращается к морским богам^[1511] -

Di, quibus imperium est pelagi, quorum aequora curro,

Vobis laetus ego hoc candentem in litore taurum

Constituam ante aras, *voti reus*, extaque salsos

Proiciam in fluctus et vina liquentia fundam.

Но *votum* был исключением, а не правилом; это было обещание, данное отдельным человеком в какой-то критический момент, а не упорядоченный и повторяющийся ритуал семьи или государства. Он принимает свою особую форму только потому, что дающий обет в данный момент не в состоянии его исполнить. Обычное отношение римлянина к молитве и жертвоприношению было не таким; оно гораздо точнее выражено в уже цитировавшейся на этих страницах формуле молитвы земледельца: "Отец Марс, молю и умоляю тебя, будь благосклонен и благосклонен ко мне, моим домочадцам и моим рабам; ради этого я совершил это трехкратное жертвоприношение вокруг моей фермы и земли". Это обычное и естественное отношение всех народов к жертвоприношению своим богам, и оно далеко не свойственно Риму; но римлянин по своей природе выражал его более формально и определенно, чем другие, и это привело к внешней религии формул, которая сделала многое, чтобы затемнить для нас, как и для самих римлян, реальную мысль, лежащую в их основе.

Эти точные формулы призывов и жертвоприношений на самом деле были внешним выражением страха перед неизвестным и его силой помешать и навредить человеку; ведь старый римлянин не знал своих богов досконально, поскольку они не принимали

человеческий облик и не обитали в зданиях, сделанных руками. Мы уже не раз показывали это его невежество, а также расплывчатость и изменчивость религиозных представлений римского ума. Средство от этой слабости было найдено, как и у евреев, в замечательной формализованности ритуала, как в отношении времени, места, так и способа поклонения: в серии тщательно разработанных предписаний, составленных экспертами, доходящих даже до того, чтобы предвидеть последствия непреднамеренного упущения или ошибки с помощью пиастров. Со временем и при государственной организации это превратилось в науку и нашло свое отражение в науке о юридических формулах. Но даже для римлянина между этими двумя науками существовала разница. В религиозных актах человеческий разум имеет дело с невидимым и неизвестным, а не с людьми, которых можно просчитать или перехитрить. Таким образом, страх перед неизвестным был для первобытного римлянина полезной дисциплиной, а его отношение к нему он метко и характерно назвал *religio*, потому что оно *обязывало* его к выполнению определенных регламентированных обязанностей, рассчитанных на то, чтобы держать его шаги прямыми, когда он ежедневно шел в этот невидимый мир: обязанности, которые даже в семье и клане должны были быть в какой-то степени систематизированы, и которые при достижении города-государства приняли определенную форму календаря общественных молитв, жертвоприношений и празднеств.

Теперь, несомненно, в этом мотиве страха, устраненном с помощью точного ритуала, мы можем проследить истинный цивилизующий элемент - идею долга, *Pietas*, которая, по определению Цицерона, была "*iustitia erga deos*": праведное отношение к богам в ожидании праведного отношения с их стороны. И был бы смельчаком тот, кто стал бы утверждать, что "*iustitia erga deos*" не оказывает никакого влияния на формирование привычки "*iustitia erga homines*": иными словами, что она не может повлиять на поведение. В *пиемете* одного типичного римлянина в литературе оба эти элемента присутствуют в равной степени. *Пиетет* Энея - это чувство долга перед богом и человеком, перед отцом, сыном и народом, а также перед волей богов и той торжественной миссией, которая одновременно является религией его жизни и ключом к великой римской поэме^[1512]. Это действительно то самое чувство долга и ответственности, которое руководило каждым римлянином, облеченным властью в лучшие времена государства, будь то *paterfamilias*, *patronus*, *priest* или *magistrate*, и которое было движущей силой в работе конституции, которая продержалась в течение столетий, хотя и опиралась на основу доверия. В этом *pietas*, правда, мы не находим чувства раскаяния в грехе, смирения личности перед всемогущим правителем мира; но мы находим очень чувствительную совесть, проистекающую из страха пренебрежения или нарушения религиозных обрядов, из доверия, которое семья или государство оказывали своему представителю. И это доверие включало в себя также исполнение обязанностей перед другими людьми, пренебрежение которыми могло навлечь гнев Неизвестного и даже заставить отдать преступника в качестве *сакера* оскорбленному божеству. Мы находим множество свидетельств этого аспекта *religio* в языке торжественных клятв и договоров, и особенно в связи с культом великого Юпитера.

Итак, я утверждаю, что в этой римской религии, несмотря на ее сухость и формальность, присутствовал отчетливый этический и цивилизующий элемент. И в заключение я, возможно, подниму вопрос о том, действительно ли, как это часто утверждается, это была такая концепция невидимого, которая никогда не допускала возвышения и расширения. Религия, которая в своих лучших и простейших формах могла связать людей в упорядоченную послушную жизнь семьи, рода, государства и федерации, вряд ли могла, если бы ее оставили самой себе, быстро превратиться в безумие, пусть даже основанное на мотиве страха, а не братской любви. Но эта религия, по мере того как государство

становилось все более зрелым, попала под влияние двух тормозящих причин. Во-первых, ее ритуал, всегда противный формализму, постепенно лишался своего значения великими жрецами, которые по причинам, не требующим обсуждения, становились мощными политическими агентствами. Во-вторых, соприкосновение с развитой системой политеизма, украшенной и в некотором роде материализованной искусством и литературой, отвлекало ум простого и любознательного римлянина от задачи развивать свои религиозные идеи по-своему. Когда новый мир мысли ворвался к римлянину-завоевателю Республики, его собственные религиозные мотивы уже иссякали под влиянием мощной государственной организации. Его *pietas* продолжала жить, следуя моде, в течение столетий, но все больше и больше теряла ту власть над совестью, тот призыв к доверию и ответственности, которые когда-то обещали ей энергичную жизнь и рост. Хотя чужие боги и культы привлекали его внимание и восхищение или взывали к его чувству, что нет места, откуда нельзя было бы призвать сверхъестественную помощь для развития его государства, они не могли связать его совесть с полезными мотивами, которые лежали в основе его старой родной *religio*. И ни в реакции четвертого века до нашей эры, ни в протестах аскетичного Катона во втором, ни в продуманном возрождении Августа, ни тем более в последующих попытках философа или самодержца вернуться к старым порядкам не удалось добиться какого-либо постоянного возрождения дисциплины или поведения. Проблема придания настоящей религии миру-государству, в который превратилось римское владычество, не могла быть решена ни римским *пиететом*, ни эллинским политеизмом.

ЗАМЕТКИ О ДВУХ МОНЕТАХ.

А. Денарий П. Лициния Столо (р. 42).

Обв. AVGVSTVS TR POT Август, лауреат, верхом на коне в р.

Рев. P. STOLO Шлем (вершина) между двумя щитами.

IIIVIR



Монета.

Формы шлема и щитов очень архаичны и интересны, похоже, указывают на очень ранний период. Шлем имеет заметное сходство с тем, который носили на египетских памятниках

шарданы, одна из рас, вторгшихся в Египет около XIII века до н. э. Щит, похоже, состоит из двух небольших круглых боссов, соединенных овальным боссом. Он поразительно похож на микенский щит, изображенный на ряде памятников, и гораздо более ранний, чем так называемый беотийский щит, который был распространен в Греции с шестого века и далее. Сами римские писатели, похоже, были озадачены этой формой (Marindin, статья "Salii" в *Smith's Dict. Antiq.*), и можно не сомневаться, что она дошла до нас из того времени, когда "микенская" цивилизация была общей для Греции и Италии.

Фигура на монетах М. Санквиния (Babelon, *Mon. de la Répub. Rom.* ii. 417), которая носит рогатый шлем и длинную тунику и несет посох герольда и круглый щит, была определена несколькими авторитетами как одна из Салий. Однако это, безусловно, неверно. Как на этой монете, так и на более поздних монетах Домициана этот персонаж тесно связан с *Ludi Saeculares*. Д-р Дрессель, в *Ephem. Epigr.* viii. 314, считает его герольдом, провозглашающим праздник. Этому замечательно соответствовал бы кадуцей; но украшения шлема, как мне кажется, не плюмажи, как думает доктор Дрессель, а рога, как на головном уборе Юоны Ланувины. В любом случае этот человек - не Салиус.

B. DENARIUS OF L. CAESIUS (p. 101).

Аверс. Юношеский бюст L., волосы в беспорядке, поражающий молнией. Позади монограмма.



Монета.

Рев. L. CAESI Две молодые мужские фигуры, сидящие вправо. У каждого драпировка, обернутая вокруг талии, и он держит копье. Между ними собака, которую один из них ласкает. В поле, в монограммах, LARE Над ними голова Вулкана и щипцы (знак денежника). Монограмма аверса была прочитана Моммзеном AP для Аполлона; но закрытая P в то время не была в употреблении: интерпретация Монтэгу (*Numismatic Chronicle*, 1895, p. 162) как Рома поэтому предпочтительнее. Голова, по-видимому, Ведия или Вейовиса, чья статуя в Риме держала в руке сноп стрел, который естественно было бы спутать с греческой громовой молнией. Другие головы Вейовиса на римских монетах, например, *Gens Fonteia*, имеют более аполлоновский тип, с длинными локонами и лавровым венком.

Две сидящие фигуры на реверсе идентифицируются надписью как Ларес. Они явно ассимилированы с греческими *Dioscuri*, рано принятыми в Риме. Однако собака, которая сидит между ними, является атрибутом, принадлежащим им. Доктор Виссова в "*Лексиконе Рошера*" (стр. 1872) говорит, что они одеты в собачьи шкуры; однако это, конечно, не так, обычный плащ или хламида падает им на колени.

Это изображение Лареса стоит само по себе, божества часто изображаются в более позднем искусстве, особенно на настенных картинах и бронзовых статуэтках, но их тип - это мальчики, которые держат рог изобилия или сосуд для питья, и полностью одеты.

P. G.

КОНЕЦ

ОКСФОРД: ХОРАС ХАРТ

ПЕЧАТНИК УНИВЕРСИТЕТА

В. Уорд Фаулер, М.А.

Городское государство греков и римлян. Обзор, вводный в изучение древней истории. В. Уорд Фаулер, магистр искусств, субректор Линкольн-колледжа, Оксфорд. Crown 8vo, 5s.

Профессор Родольфо Ланчиани.

Древний Рим в свете последних открытий. By Prof. Rodolfo Lanciani, LL.D. Harv. Co 100 иллюстрациями. Small 4to, 24s.

СПРАВОЧНИКИ ПО АРХЕОЛОГИИ И ДРЕВНОСТЯМ.

Под редакцией профессора Перси Гарднера, доктора философии Оксфордского университета, и профессора Фрэнсиса В. Келси из Мичиганского университета.

Каждый том будет представлять собой работу компетентного автора и будет посвящен какому-либо специальному отделу древней жизни или искусства в манере, отвечающей потребностям как ученого, так и образованного широкого читателя.

Серия будет характеризоваться следующими особенностями:.

- (1) Размер томов - extra crown octavo; каждый том будет содержать не менее 200 страниц.
- (2) Иллюстрации, взятые из произведений древнего искусства, будут сделаны настолько полными и удовлетворительными, насколько это возможно.
- (3) Каждый том будет содержать краткую библиографию, а также полные указатели греческих и латинских слов и цитат, а также предметов.
- (4) Таким образом, все тома вместе образуют удобную энциклопедию по археологии и древностям для охватываемых областей.
- (5) Различные трактаты не будут одинаковыми по объему и цене.

Уже изданы или готовятся к изданию следующие тома:.

Греческая скульптура. Профессор Эрнест А. Гарднер, магистр искусств, Университетский колледж, Лондон. Часть I, 5s. Часть II, 5s. Полное собрание в одном томе, 10s.

[Готовые.

Греческие и римские монеты. Г. Ф. Хилл, сотрудник отдела монет Британского музея. Иллюстрировано.

[Ready.

The Roman Festivals of the Period of the Republic. Введение в изучение римской религии. В. Уорд Фаулер, М.А., субректор Линкольн-колледжа, Оксфорд. Extra crown 8vo.

[Готов.

A Handbook of Greek Constitutional History. А. Н. J. Greenidge, М.А., Hertford College, Oxford. С картой. 5s.

[Ready.

Греческая религия. By Louis Dyer.

Гомеровские древности. Томас Д. Сеймур, Йельский университет.

Греческая частная жизнь. Профессор Дж. Уильямс Уайт, Гарвардский университет.

Римская общественная жизнь. А. Х. Дж. Гринидж.

Греческая торговля. Профессор Перси Гарднер, Оксфордский университет.

Афинский Акрополь. Профессор М. Л. Д'Уге, Мичиганский университет.

Греческая архитектура. Профессор Аллан Маркванд, Принстонский университет.

Римская архитектура. Профессор Фрэнсис В. Келси, Мичиганский университет.

Разрушение Древнего Рима. Очерк истории памятников. Родольфо Ланциани, Римский университет.

[Краткое содержание.

Христианский Рим. А. Л. Фротингем-младший, Принстонский университет.

Римская скульптура. Саломан Рейнах, Музей Сен-Жермен.

Древняя живопись. Сесил Смит, доктор философии, Британский музей.

Греческие вазы. Сесил Смит, доктор философии, Британский музей.

Научные знания древних. Пол Шори, Чикагский университет.

Латинские надписи в связи с литературой и жизнью. Профессор Мinton Уоррен, Американская школа, Рим.

MACMILLAN AND CO., Ltd., LONDON.

Footnotes

1. Сложные вопросы, связанные с этой темой, не могут обсуждаться здесь. С тех пор как Моммзен написал свою *"Ремскую хронологию"*, по крайней мере, стало возможным дать внятный отчет о ней, например, в *"Дикте древностей"* (второе издание), в *"Staatsverwaltung"* Маркуардта, iii. 281 и далее, и в *"Bouché-Leclercq, Pontifes"*, p. 230 и далее. Полезное резюме есть в издании *"Фастий"* Овидия (стр. 19) Г. Петера. Взгляды Моммзена были подвергнуты

критике Хушке, *Das Römische Jahr*, и Хартманном, *Der Röm. Kalender*; первый - очень ненадежное руководство, а второй, к сожалению, незаконченная и посмертная работа. Главным древним авторитетом является Censorinus, *De die natali*, работа, написанная в начале третьего века н.э. на основе трактата Суэтония.

2. *Chron.* 48 и далее; Marq. 284 и примечания.

3. Huschke, *op. cit.* 8 foll.; Hartmann, p. 13.

4. 1 Censorinus, *De die natali*, 20. 4.

5. Моммзен (*Chron.* 13) считает, что это была пифагорейская доктрина, распространившаяся в Южной Италии. Хартманн, напротив, называет ее древнеиталийской, принятой Пифагором. См. ценное примечание в Schwegler, *Röm. Gesch.* i. 561, склоняющуюся к последнему мнению.

6. Вероятно, децемвиры, 450 г. до н. э., которые, как говорят, внесли некоторые изменения в календарь (Macrobian. 1. 13. 21.).

7. См. *Dict. Ant.* i. 337 и 342. Весьма вероятно, что существовал еще более древний план, который уступил место этому во времена Децемвирата: доказательства этого, которые являются лишь предположительными, изложены Моммзеном в первой главе его *Chronologie*. Число дней в этом цикле (тоже 4 года) исчисляется 1475, а среднее число дней в каждом году - $368\frac{3}{4}$.

8. Или, согласно Моммзену, в чередующиеся годы после 23-го и 24-го, т.е. в год 378 дней 23 дня были вставлены после *Terminalia*; в год 377 дней 22 дня были вставлены после 24-го (*Regifugium*). Таким образом, февраль в одном случае имел бы 23, а в другом 24 дня; оставшиеся 5 и 4 были бы добавлены к интеркаляционному периоду. Целью децемвиров (если это они внесли изменения) в это любопытное соглашение было, по крайней мере, частично, сохранить праздник бога Терминуса в его первоначальный день (Mommmsen, *Chron.* 38). Терминус не покидал ни своего места на Капитолии (Liv. 1. 55), ни своего места в календаре.

9. Вероятно, для того, чтобы начало года совпадало с новолунием; что и произошло 1 января 45 г. и, несомненно, считалось хорошим предзнаменованием.

10. Он добавил 10 дней к обычному году из 355: январь, секстиль, декабрь получили по два; апрель, июнь, сентябрь, ноябрь - только один. Эти новые дни были помещены в конце месяцев, чтобы дни, на которые выпадали религиозные праздники, оставались прежними.

11. Mommmsen, *Chron.* 220. Ни в одном италийском календаре, о котором нам известно, март не является первым месяцем (ib. 218 и далее): но не может быть сомнений в том, что и они претерпели изменения. Фест (150), представляя Веррия Флакка, говорит: "Martius mensis initium fuit anni et in Latio et post Romam conditam," &c.

12. Huschke, *Röm. Jahr*, 11 foll.

13. См. ниже, под 1 марта.

14. Моммзен, *Хрон.* 103 след.

15. Не настоящее новолуние, которое невидимо. Период между новолунием и первой четвертью варьируется.

16. Varro, *L. L.* 6. 27. Таков был метод до публикации календаря Флавием: Macr. 1. 15. 9. Значение слова *Covella* сомнительно; обычно его связывают с *cavus* и *κοῖλος* и объясняют как "полый" полумесяц новой луны. См. Roscher, *Lex. s. v. Iuno* 586.
17. Aust, s. v. Iuppiter, в Roscher's *Lexicon*, p. 655.
18. Varro, *L. L.* 6. 29 "Dies fasti, per quos praetoribus omnia verba (т. е. do, dico, addico) sine piaculo licet fari.
19. Liv. 9. 46.
20. Macr. 1. 16. 14. Ср. изуродованную записку Веррия в *Fasti Praenestini* (Jan. 3).
21. Gell. 4. 9. 5. Varro, *L. L.* 6. 29. 30.
22. Ливий, 6. 1. 11. Макроб. i. 16. 22.
23. Festus 165. См. восстановление Моммзеном этого отрывка в *C. I. L.* 290 В.; другое, менее удовлетворительное, в Huschke, *Röm. Jahr*, 240.
24. Моммзен (*C. I. L.* 290, А) по-прежнему придерживается мнения, что NP - это лишь старая форма N, введенная в употребление для целей дифференциации. Его критика других мнений затрудняет веру в них; но я не могу не думать, что цель знака заключалась не только в том, чтобы отличить религиозный характер дней от тех, что обозначены N, но и в том, чтобы показать, что в них можно вести гражданские дела после завершения жертвенных обрядов, из-за быстрого роста юридических дел. Возможно, Овидий намекает на это, хотя и путает NP с EN, в *Fasti* i. 51, где слова: "Nam simul ex ta deo data sunt, licet omnia fari" не согласуются с примечанием Веррия о EN, но могут действительно объяснять NP.
25. *Fasti Praen.*, Jan. 10. Varro, *L. L.* 6. 31. Maer. 1. 16. 3.
26. Названия фрагментов "Фасты" см. в следующем разделе.
27. 'Fastos circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posset sciretur,' Liv. 9. 46. 5; Cic. *Att.* 6. 1. 8. На последнем отрывке Моммзен основывает обоснованную догадку о том, что "Фасты" уже были опубликованы в одной из двух последних "Двенадцати таблиц", а затем вновь изъяты. (*Chron.* 31 и прим.).
28. Macrob. 1. 12. 16.
29. *C. I. L.* 207 В. Петроний (*Сена* 30) предлагает способ, которым копии могли быть установлены в частных домах. В муниципалитетах копии могли изготавливаться и передаваться городу частными лицами (так, вероятно, поступали Мафф. и Праен.) или вывешиваться по распоряжению декурионов.
30. Включая почти полный комплект *Fasti Maffeiani*.
31. № 20 в *C. I. L.* (Guidizzolenses), найден в Гвидиццоло между Мантуей и Вероной.
32. Маффейани, Тускулани, Пинциани, Венусини.
33. Из Каэре, Пренесте, Амитернума и Антиума.
34. Suet. *de Grammaticis*, 19.
35. Круг. 10 г. н. э.: ср. *C. I. L.* 206. Есть несколько дополнительных примечаний, очевидно, сделанных более поздней рукой.

36. Menologium rusticum Colotianum и Men. rusticum Vallense в *C. I. L.* 280, 281.
37. Издание Меркеля (1841) с его ценными Пролегоменами незаменимо; очень полезно также издание Г. Петера; Лейпциг, 1889.
38. *Tristia*, ii. 549.
39. *C. I. L.* 297 foll. (de feriis).
40. К ним, пожалуй, можно добавить *Поплифугию* и *Лукарию* в июле, легенды о которых мы не можем ни принять, ни опровергнуть.
41. См. Festus, 245; и *Dict. Ant.* s. v. Sacra.
42. Работы Варро, *de Antiquitatibus humanis* и *divinis*, и многие другие, сохранились только во фрагментах, цитируемых более поздними авторами.
43. Павел Диакон был одним из тех ученых, которые нашли поддержку при дворе Карла Великого. Его труд является сокращением труда Феста, а не самого Веррия. О Веррии и его эпитоматорах, а также о других авторах, использовавших его глоссы, см. ценные статьи Х. Неттлшипа в "*Очерках латинской литературы*", стр. 201 и далее.
44. Более подробную информацию о Лидусе см. в Bury, *Later Roman Empire*, ii. 183, и ниже, под 14 марта.
45. Их можно найти в "*Умбрике*" Бюхлера (содержит процессионную надпись Игувиума с комментариями и переводом) и в "*Acta Fratrum Arvalium*" Хензена.
46. *Römische Mythologie* Преллера (изд. 3, под ред. Х. Джордана) и третий том *Staatsverwaltung* Марквардта (изд. Виссова) являются шедеврами не только по содержанию, но и по манере исполнения.
47. Среди других можно особенно отметить Ауста, ученика Виссовы, которому мы обязаны превосходной и исчерпывающей статьей о Юпитере; и Р. Петера, автора статьи "Фортуна и другие", которая в значительной степени отражает взгляды покойного профессора Рейффершайда из Бреслау.
48. 'Nos paene unum superest sincerum documentum', Wissowa, *de Feriis*, p. 1.
49. Это хорошо показано в упомянутом выше *Acta Fratrum Arvalium*.
50. Краткое изложение этих тенденций можно найти в Marquardt, p. 72 foll. Существует французский перевод этого бесценного труда.
51. Краткое описание этих тенденций можно найти в статьях автора в новом издании "*Словаря древностей*" Смита, посвященных "Sacra", "Sacerdos" и "Sacrificium". О домашних обрядах есть прекрасная книга на итальянском языке, которую вполне можно перевести: *Il Culto privato di Roma antica*, профессора Де-Марчи из Милана, из которой пока появилась только часть I, *La Religione nella vita domestica*.
52. Marquardt, *Staatsverwaltung*, iii. p. 2.
53. Н. Мафф. Ср. Mommsen, *C. I. L.* 294 b.

54. F. Tusc. Cp. Моммзен, *C. I. L.* 294 b.

55. NP. Antiat. N. minores 6.

56. F. Antiat. Allif. NP Vall.

57. NP Vall. C. Antiat. *K. И. Л.* 294.

58. C. Vall. Antiat.

59. N. Antiat. Cp. *C. I. L.* 294.

60. F. Maff.

61. См. Nissen, *Italienische Landeskunde*, i. 404; Ovid, *Fasti*, 3. 235-.

Quid, quod hiems adoperta gelu tunc denique cedit,

Et pereunt victae sole tepente nives,

Arboribus redeunt detonsae frigore frondes,

Uvidaque in tenero palmite gemma tumet:

Quaeque diu latuit, nunc se qua tollat in auras,

Fertilis occultas invenit herba vias.

Nunc fecundus ager: pecoris nunc hora creandi,

Nunc avis in ramo tecta laremque parat.

Tempora iure colunt Latiae fecunda parentes

Quarum militiam votaue partus habet.

Здесь объединены плодородие людей, зверей и урожай: поэт пишет о 1 марта. Римляне считали весну от Фавония (7 февраля) до 10 мая (Varro, *R. R.* 1. 38); поэтому 1 марта обычно было днем, когда ее первые проявления были очевидны для всех.

62. Сб. 1. 12. 6; Овидий, *Фасты*, 3. 135 и далее.

63. Овидий упоминает только одну "курию": у Макробия это слово стоит во множественном числе. Я думаю, Овидий имеет в виду курию Салиорум на Палатине (Marq. 431), поскольку именно в этот день салийцы начинали свои обряды. Макробий, возможно, имеет в виду курию квиринальских салийцев (Preller, i. 357).

64. См. ниже, о весталиях в июне, с. 147.

65. Julius Obsequens, 19.

66. Roscher, *Myth. Lex.* s. v. Mars, 2427. Рошер считает использование лавра в культе Марса параллельным культу Аполлона, а не производным от него. Однако этот вопрос не является однозначным. Лавр использовался в качестве ἀποτρόπαιον в Робигалии, которая, по-видимому, тесно связана с культом Марса (Plin. *N. H.* 18, 161); здесь он вряд ли мог быть заимствован из поклонения Аполлону.

67. Моммзен, *C. I. L.* 254.

68. *Fasti*, 5. 253. Есть хорошая параллель в кельтской мифологии: жена солнечного героя Ллеу родилась из цветов (Rhys, *Celt. Myth.* 384). Этот миф встречается во многих частях света (Lang, ii. 22 и прим.).

69. Usener, в своей замечательной статье в *Rhein. Museum*, xxx. 215 и далее, об "итальянских мифах". Он, к несчастью, ошибся, предположив, что Овидий рассказал эту историю под 1 июня (т. е. за девять месяцев до предполагаемого дня рождения Марса). Действительно, 1 июня как бы соединяет июнь и Марс, поскольку оба храма были посвящены этому дню; но ни один из них не может быть ранее IV века до н. э., и никто бы не подумал, что они имеют какое-то отношение к рождению Марса, если бы не ошибка Усенера (Aust, *de Aedibus sacris Pop. Rom.* pp. 8 и 10, а также его ценное примечание в статье Рошера о Марсе, p. 2390). Usener также приводит деривацию Gradivus в Fest. 97 "quia gramine sit ortus".

70. Практичный римский ум применял миф главным образом к истории своего государства, причем таким образом, что его истинный мифический характер был утрачен или почти утрачен. То, что в Греции стало мифической литературой, в Риме превратилось в квазиисторию. Именно поэтому Ромул так тесно связан с Марсом в легенде: герой-раса и бог-раса почти мифически идентичны. История волчицы может быть по крайней мере таким же мифом о рождении Марса, как и история Юноны у Овидия, несмотря на отцовство Марса в этой легенде.

71. Ост, как цитировалось выше. Дата, вероятно, 379 г. до н. э. (Plin. *N. H.* 16. 235).

72. Roscher in *Lex.* s. v. Juno, p. 576.

73. Marq. 571, где приводится список отрывков, упоминающих эти дары. Некоторые из них хорошо известны, например, Гораций, *Од.* 3. 8 и Ювенал, 9. 53 (в каждом случае со схолиастом).

74. *Schol. Cruq.* на Горация, l. c., и схолиаст на Ювенала, l. c.

75. См., например, загадочную сцену на цисте из Праенеста, приведенную в Roscher, *Lex.* 2407, разгадка которой, кажется, полностью потеряна.

76. *Lex.* s. v. Mars, 2399; s. v. Juno, 584.

77. Овидий, 3. 351 и далее; Plut. *Нума*, 13.

78. Дион. Hal. 2. 71.

79. Овидий, l. c. 381 foll.

80. Marq. 430, и прим.

81. Festus, p. 131; Usener in *Rhein. Mus.* xxx. 209 foll. Wordsworth, *Fragments and Specimens of Early Latin*, p. 564 foll. Иордан (Preller, i. 336), однако, сомневается в отождествлении Марса и Мамурия.

82. Место не вполне определено. Амброш (*Studien*, 7), который считал их частью доспехов бога, поместил их в свой *сакрарий* в доме короля, вместе с Serv. Aen. 7. 603, и это согласуется с версией мифа Дионисия, согласно которой щит был найден в доме Нумы. С этим мнением согласен Преллер. Марквардт, (431) однако, считает, что они были частью доспехов жрецов и как таковые хранились в курии Салиорум, которую также можно назвать *сакрариум Мартис*. Этот вопрос не имеет первостепенного значения.

83. Дионисий (2. 70. 2) говорит, что каждый был опоясан мечом и носил его в правой руке, λόγχην ἢ ῥάβδον ἢ τι τοιοῦθ' ἕτερον. По-видимому, предполагая, что он видел процессию, он не видел и не помнил четко, что это были за предметы. На рельефе из Ананьи (*Annali del Inst.* 1869, 70 foll.) они изображены в виде двойной барабанной палочки, с набалдашником на каждом конце.

84. См. также *Myth. Lex.* s. v. Mars, p. 2404 и Apollo, p. 425.

85. Virg. *Aen.* 4. 143.

86. Strabo, 639 foll. То же самое встречается и в культе Зевса; Preller-Robert, *Greek Myth.* i. 134.

87. G. B. ii. 157-182; Tylor, *Prim. Cult.* i. 298 foll. В Риме сохранились не только периодические салийские обряды, но и особые случаи; Martial 12. 57. 15 (о затмении); Овидий, *Фасты*, 5. 441; Тибулл. 1. 8. 21; Тас. *Ann.* 1. 28 (это было в Германии). Я знаю, что в Церматте звонили в церковные колокола, чтобы остановить непрекращающийся дождь во время сенокоса.

88. G. B. ii. 210.

89. Jordan, *Krit. Beiträge*, p. 203 foll.

90. Катон, *R. R.* 143.

91. Лив. 1. 20. Ср. 9. 40, где избранные самнитские воины носили *tunicae versicolores*. В каждом случае одежда является религиозной, того же характера, что и одежда *триумфатора*, и в конечном итоге берет свое начало в боевой раскраске дикарей, которая, вероятно, также имеет религиозное значение. *Трабеа* - это старый короткий кавалерийский плащ.

92. См. Marq. 432, и *Dict. of Antiq.* s. v. Salii для подробностей.

93. Fest. 131. Фрагменты можно увидеть в Wordsworth's *Fragments and Specimens of Early Latin*, pp. 564 foll. В главном фрагменте почти наверняка встречается имя Януса (ср. Lydus, 4. 2); в другом - Луцетия (= Юпитера?). Также упоминаются Юнона и Минерва. См. *Dict. of Antiq.* s. v. Salii. Любопытно, что Марс занимает более видное место в песне братьев Арваль.

94. Liv. 5. 52. 7.

95. Дионисий, 2. 71.

96. Usener in *Rhein. Mus.* xxx. 218; Roscher, *Lex.* s. v. Mars 2419, может привести только два очень смутных и сомнительных отрывка из поздних писателей в поддержку мнения, что щиты были символами месяцев; Lydus 4. 2., который говорит, что салийцы пели в честь Януса, κατὰ τὸν τῶν Ἰταλίκων μηνῶν ἀριθμόν; и Liber glossarum, Cod. Vat. Palat. 1773 f. 40 v.: Ancilia: scuta unius anni.

97. За доказательствами по этому вопросу и другим, связанным с Салиями, я должен отослать читателя к прекрасной статье г-на Г. Э. Мариндина "Салии" в новом издании Smith's *Dict. of Antiquities*, наиболее полному и в то же время разумному изложению, появившемуся за последние годы. (Статья "Ancilia" в новом издании Pauly's *Real-Encycl.* разочаровывает). Дионисий, Варро и Плутарх сходятся во мнении относительно формы щитов, и г-н Мариндин совершенно прав, настаивая на том, что Овидий им не противоречит. (Монеты Лициния Столо и Антонина Пия (Cohen, *Méd. Cons.* plate xxiv. 9, 10, и *Méd. Imp.* ii, № 467) имеют такую же специфическую форму. Бронза Домициана, 88 г. н. э. (Cohen, *Méd. Imp.* i. plate xvii), и

монеты Санквиния, 16 г. до н. э. (обе выпущены в связи с *ludi saeculares*), на которых изображены фигуры, предположительно являющиеся салиями с круглыми щитами, несомненно, были неверно истолкованы (например, в Marq. 431). См. примечание в конце данной работы.

98. Иордан, в *Commentationes in hon. Momms.* p. 365. В этот день не могло быть *ферий*, так как это был *dies fastus*.

99. *Пост.* 3. 429 "Una nota est Marti Nonis; sacrata quod illis Tempia putant lucos Vediovis ante duos.

100. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 33.

101. Polyb. 21. 10 (13); Liv. 37. 33.

102. См. его статью в *Dict. Ant.* Он также предполагает, что в примечании Филокалуса *ancilia* - это прилагательное, и что *arma ancilia* означает только щиты, поскольку копья Марса, похоже, не использовались салийцами.

103. День, конечно, не указан в этих альманахах; но положение находится между *Isidis navigium* (5 марта) и *Liberalia* (17 марта).

104. *de Feriis*, ix. foll. Cp. C. I. L. 311.

105. Обычное жертвоприношение Юпитеру в иды также упоминается Виссой в этой связи; но я вряд ли могу предположить, что оно имело достаточно популярный характер, чтобы вызвать какие-либо изменения, на которые он настаивает. Однако первое полнолуние года могло стать переполненным обрядами, и именно в этот день вступали в должность консулы (222-154 гг. до н. э.) (Mommsen, *Chron.* 102 и прим.).

106. Виссова относит оба праздника к люстрации конницы. Моммсен, C. I. L. 332, не одобряет рассуждения Виссова об этом дне.

107. C. I. L. 311.

108. C. I. L. 254.

109. Ср. статью Усенера об итальянских мифах в *Rhein. Mus.* vol. xxx - интереснейшая и наводящая на размышления работа, которую, однако, нужно читать с критическим умом, и которая была слишком некритично использована более поздними авторами, например, Рошером в его статье о Марсе. Фрейзер (G. B. ii. 208) принимает его выводы о Мамурии, но, со свойственной ему осторожностью, указывает на некоторые трудности в сноске.

110. Usener, p. 211.

111. Lydus, 3. 29 и 4. 36. Слова довольно неясны, но смысл вполне очевиден. См. пересказ Usener, p. 210.

112. См. выше, с. 38.

113. Ср. то, что он говорит о салийцах, воспевающих Януса κατὰ τὸν τῶν Ἰταλικῶν μηνῶν ἀριθμὸν (4. 2).

114. например, в Нуме 13.

115. Aen. 7. 188. Тило и Хаген, похоже, считают, что Сервий писал *peltas* (щиты) на основании свидетельства одного MS, ошибочно, я думаю.

116. Octavius, 24. 3.

117. Что означает здесь слово *vetera*?

118. Золотая ветвь, ii. 208.

119. Мистер Фрейзер в примечании осторожно указывает, что Лидус упоминает только имя Мамурий. Но поскольку мы знаем, что Мамурий был назван Ветурием в Салийском гимне, а Ветурий, возможно, означает *старый*, напрашивается вывод, что облаченный в кожу человек был "старым Марсом". Аргумент шаткий; его единственная сила заключается в славянских и других параллелях.

120. Считается, что Лидус ошибся, приписав его к 15-му году (Идес); если это так, то он мог запутать и другие вопросы в этой любопытной заметке. Но он, безусловно, достаточно ясен здесь (4. 36) и ссылается на обычное жертвоприношение Юпитеру в иды и на "публичные молитвы о благополучии наступающего года", которые, как мы можем быть уверены, должны были совершаться именно в иды, а не в какой-либо другой день четного числа. Я вовсе не уверен, что Лидус ошибся с датой, тем более что майские иды (этот месяц имеет определенный параллелизм с мартом) - это дата другой любопытной церемонии такого примитивного типа, *аргейской*.

121. Впервые на это обратил внимание Гримм (*Тевтонская мифология*, англ. перевод, т. ii. 764 и след.). С тех пор Маннхардт (*Baumkultus*, 410 и далее) и г-н Фрейзер (G. B. i. 257 и 264 и далее) разработали и объяснили его (см. особенно i. 275). Обычно считается, что Смерть, или какое бы название ни применялось к человеку или фигуре, изгоняемой в этих обрядах, означает угасший дух растительности прошлого года. Я согласен с г-ном Фрезером, в отличие от Юзенера и Рошера (*Lex. s. v. Mars*), что это не абстрактное понятие года, или, по крайней мере, не было таковым изначально.

122. Это слияние двух очевидно различных идей в одном обряде было ранее объяснено г-ном Фрейзером, стр. 205 и далее. На стр. 210 он отмечает любопытный и хорошо подтвержденный обряд изгнания голода в Хаэронее (Плутарх, *Quaest. Conviv.* 6. 8), который мог бы предложить интересную параллель с римским, если бы мы только могли быть уверены в деталях последнего. Еще один случай из Дельф (Plut. *Quaest. Graec.* 12, упомянутый Usener'ом, не кажется мне убедительным); а вот "человек в воловьей шкуре" из Горных гор (G. B.. ii. 145) необычайно похож на римский обряд, как его описывает Лидус, и происходил в канун Нового года.

123. См. выше, с. 47.

124. Я тем более склонен подозревать рассказ Лидуса, что в том же предложении он упоминает о жертвоприношении, которое проводят жрецы Magna Mater Idaea: ἱεράτευον δὲ καὶ ταῦρον ἐξέτη ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν ἡγουμένου τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν κανηφόρων τῆς μητρόχου- ἦγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος κ.т.л. О трудностях этого отрывка и предлагаемых изменениях см. Mommsen, C. I. L. 312, примечание к Id. Mart; Marq. 394, прим. 5. Какое смешение культов не могло произойти ни в сознании Лидуса, ни в действительности?

125. Обе эти заметки - *additamenta*: Анна не фигурирует в нуманском календаре, написанном крупными буквами. Из этого, однако, нельзя сделать вывод, что ее праздник не был древним; ведь, как указывает Виссова, то же самое происходит и с очень примитивным обрядом

"октябрьской лошади" (*de Feriis*, xii). Этот день обозначен как EID только в *Maff. Vat.*, двух календарях, в которых сохранилась эта часть месяца; то есть было указано обычное жертвоприношение Юпитеру на иды (ср. Lydus, 4. 36), а иды установлены на 15-е число. Дополнительные примечания, по мнению Виссова, предназначались для использования жрецами; но, учитывая народный характер праздника, я склонен сомневаться в том, что это правило действует в данном случае.

126. Овидий, *Фасты*, 3. 523 и далее.

127. Виа Фламиния ад лапидем примум" (Ват.): это недалеко от нынешней Порты дель Пополо и близко к реке.

128. См. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 240, о веселом характере некоторых примитивных форм религии и отсутствии чувства греха.

129. Ov. l. c. 541 "Occurri nuper: visa est mihi digna relatu Pompa. Senem potum pota trahebat anus.

130. Sat. 1. 12. 6. Ср. Lydus, *de Mens.* 4. 36.

131. *Annare perennare* - завершать круг года: ср. Suet. *Vespas.* 5 "puella nata non *perennavit*". Сама Анна Перенна, вероятно, является божеством, созданным из этих слов и идеи, которую они передавали (ср. Janus Patulcius и Clusius, *Carmenta Prorsa Postverta*); не совсем божество года, но то, кого было бы желательно умиловить в начале года.

132. Ov. l. c. 545 foll. Sil. Ital. 8. 50 foll. Овидий также говорит, что некоторые считали ее луной, "quia mensibus impleat annum" (3. 657): но это представление не имеет никакой ценности, кроме как указывая на веру в то, что она представляет круг года.

133. *Aeneas und die Penaten*, ii. 717 foll. Осторожный Меркель давно отрекся от подобных фантазий; предисловие к "*Фастам*" Овидия, p. 177.

134. Liv. 1. 2. Пуническую Анну теперь считают божеством = Дидо = Элиссой: см. Россбах в новом издании Pauly's *Encycl.* i. 2223.

135. Ее роща находилась даже не на берегу Тибра, а где-то между Виа Фламиния и Виа Салария, то есть по соседству с виллой Боргезе: как видно из неясных строк Марциала, 4. 64. 17 (он смотрит со стороны Яникула):

Et quod virgineo cruore gaudet

Annae pomiferum nemus Perennae.

Illinc Flaminiae Salariaeque

Gestator patet essedo tacente, &c.

Объяснения *virgineo cruore* нет: но я бы предпочел сохранить его, чем принять даже *virgine nequiore* Г. А. Дж. Манро. См. Friedländer, ad loc.

136. Похоже, это предложение Usener, p. 207.

137. *Fasti*, 3. 675.

138. Несомненно, это должен быть Нерио: см. ниже о 17 марта.

139. Есть некоторые основания полагать, что эти два слова подразумевали двух божеств по случаю или изначально: Varro, *Sat. Menipp.* fr. 506 "Te Anna ac Peranna" (Riese, p. 219).
140. Виссова (*de Feriis* x) считает сказку Овидия просто *pugae*: но этот ученый, похоже, никогда не был способен понять значение фольклора.
141. *Fasti*, 3 661 foll.
142. Варро (*L. L.* 6. 14) называет их "священнослужителями Либерии", по вежливости, надо полагать: и примечательно, что Овидий описывает эту старую Анну в *mimre*, которая, согласно Проперцию (Propert. v. (iv.) 2. 31), характерна для Вакха: "Cinge caput mitra: speciem furabor Iacchi.
143. Указ. соч. С. 208.
144. См. Pauly, *Encycl.* vol. i. 2223. Это мнение Виссова.
145. См. 9 января.
146. Cic. *ad Fam.* 12. 25. 1; *Att.* 9. 9. 4; *Auct. Bell. Hisp.* 31.
147. Varro, *L. L.* 6. 14 "In libris Saliorum, quorum cognomen Agonensium, forsitan his dies ideo appellatur potius Agonia. Также Мазур Кабин (в Macrobi. *Sat.* 1. 4. 15), "Liberalium dies a pontificibus agonium Martiale appellatur.
148. См. выше, с. 53, где я выразил сомнение в том, что этот обычай изначально принадлежал либералам. На него ссылаются Овидий, *Fasti*, 3. 725 и далее, и Варро, *L. L.* 6. 14.
149. Этой точки зрения придерживается Виссова в *Myth. Lex.* s. v. Liber, 2022. Ср. Aust, *Lex.* s. v. Iuppiter, 662.
150. В римском богослужении он засвидетельствован лишь однажды, а именно в календаре Братьев Арвалов (Sept. 1 "Iovi Libero, Iunoni Reginae in Aventino", *C. I. L.* i. 214); но несколько раз встречается у осско-сабеллийских народов.
151. Hehn, *Kulturpflanzen*, &c., p. 70 foll. Но Хен имеет в виду только позднего Либера, которого он считает "эманацией" Юпитера Либера = Диониса, привезенного вместе с виноградной лозой из Греции. См. Aust, *Lex.* s. v. Iuppiter, 662.
152. См. 23 апреля.
153. Овидий, *Фасты*, 3. 771 и далее.
154. Marq. *Privatleben*, i. 122 note 2.
155. Овидий, l. c., 783 foll.; Marq. l. c. и 123, 124. Военная служба начиналась в древности с семнадцати лет (Tubero, ap. Gell. 10. 28): хотя даже praetextati иногда служили добровольно (Marq. op. cit. 131). Даже если юноши не призывались сразу, они начинали заниматься оружием с момента надевания тоги virilis.
156. Marq. op. cit. 124. Libero in Ca[pitolio], Farn. Для Iuventas, Dion. Hal. 3. 69, 4. 15.
157. К такому результату приводит сравнение Овидия, *Fasti*, 3. 791
Itur ad Argeos-qui sint, sua pagina dicet-.

Нас, si commemini, praeteritaque die.

(где он ссылается на свое описание обряда 15 мая и, похоже, отождествляет *симулякры* и *сакеллы*), с Gell. N. A. 10. 15, который говорит, что Flaminica Dialis, "cum it ad Argeos" была в траурной одежде: также с фрагментами "Sacra Argeorum" в Varro, L. L. 5. 46-54. Иордан (*Topogr.* ii. 271 foll.) показал, что это фрагменты маршрута, предназначенного для руководства процессией, - идея, впервые предложенная О. Мюллером. Дальнейшие вопросы о маршруте и распределении сакелл по четырем сервским областям очень сложны и не нуждаются в обсуждении. См. Mommsen, *Staatsrecht*, iii. 123 и далее.

158. L. L. 5. 85 "Salii a salitando, quod facere in comitio in sacris quotannis et solent et debent.

159. i. p. 81 (Keil). Почему местом действия стал *Комитиум*, неясно. Преллер предложил причину (i. 364), которая ни в коем случае не является убедительной.

160. Она была принята Usener (p. 222, прим. 6), но не получила дальнейшей поддержки. Еще одну любопытную этимологию последней части слова *latrus*, которая, однако, нам здесь не поможет, см. в Deecke, *Falisker*, p. 90 (*Dies ater = dies alter = postridie*).

161. Wissowa, *de Feriis*, ix.

162. Mommsen, in C. I. L. 312.

163. Моммзен, *R. H.* i. 78, прим. 1.

164. Festus, 254 "Quinquatrus appellari quidam putant a numero dierum qui fere his (? feriis iis) celebrantur: qui scilicet errant tam hercule quam qui triduo Saturnalia, et totidem diebus Compitalia; nam omnibus his singulis diebus fiunt sacra. Forma autem vocabuli eius exemplo multorum populorum Italicorum enuntiata est, quod post diem quintum Iduum est is dies festus, ut apud Tusculanos Triatrus," &c.

165. Wissowa, *op. cit.* viii. Мы находим один в апреле, между Фордикидией (15 апреля) и Цериалией (19 апреля).

166. Овидий, *Фасты*, 3. 809 "Una dies media est, et fiunt sacra Minervae," &c.

167. Овидий, *Фасты*, 3. 835 foll.

Caelius ex alto qua mons descendit in aequum,

Hic ubi non plana est sed prope plana via,

Parva licet videas Captae delubra Minervae

Quae dea natali coepit habere suo.

Поскольку из примечания в Praen. мы узнаем, что 19 марта было также днем посвящения Минервы на Авентине, то, должно быть, это либо путаница между ними, либо оба имели один и тот же день основания. Насчет дня Минервы Капта сомнений нет; о Минерве на Авентине см. Aust, *de Aedibus*, p. 42.

168. Preller, i. 342; Usener, *Rh. Mus.*, xxx. 221; Roscher, *Myth. Lex.* s. v. Mars, 2410; *Lyd. de Mens.* 4. 42; Gell. 13. 23 (из "*Геллийских анналов*") является *классическим местом* для Нерио.

169. Nerio gen. Nerienis (Gell. l. c., который сравнивает Anio Anienis).
170. Овидий, *Фасты*, 3. 850: "*forti sacrificare deae*", хотя явно предназначено для Минервы, считается, что это реминисценция характеристики Нерио ("сильный"), приложенной к ее вытеснителю.
171. Aul. Gell. l. c.
172. Usener, l. c., *passim*.
173. Г. Иордан высказал несколько иное мнение в своих "*Символах к истории итальянской религии*" (*Symbolae ad hist. Ital. religionum alterae*, p. 9. Он считает, что "*volgari opinione hominum feminini numinis cum masculo coniunctionem non potuisse non pro coniugali aestimari*". Но это, кажется, подразумевает, что *opinio vulgaris* было ошибочным: а если так, то как оно должно было возникнуть, как не под греческим влиянием?
174. Моммзен, в примечании к Feriale Cumanum (Hermes, 17. 637), называет их *weibliche Hilfgöttinnen*; и это не так далеко от мнения, которое я высказал в тексте. Другая альтернатива, а именно, что мы имеем в этих именах следы старой итальянской антропоморфной эпохи с мифологией, на мой взгляд, неприемлема. Я вижу в них пережитки того способа мышления о сверхъестественном, который мог бы легко поддаться иностранному антропоморфизирующему влиянию.
175. Овидий, *Фасты*, 3. 835 и далее.
176. Wissowa in *Lex. s. v. Minerva* 2986: образцовая статья, к которой читатель должен быть отнесен для получения дальнейшей информации о Минерве.
177. Лидий, 4. 42, добавляет "Нерин" и далее сообщает, что это был последний день, когда *ancilia* были "перемещены" (κίνησις τῶν ὀπλῶν). Салии были активны и 24-го числа (Fest. 278).
178. Таким образом, Моммзен дополняет примечание Varro, *L. L.* 6. 31 "*Dies qui vocatur sic, Quando Rex Comitavit Fas, is dictus ab eo quod eo die rex sacrificulus itat* [вероятно, следует читать *litat*] *ad comitium, ad quod tempus est nefas, ab eo fas*" (см. Marq. 323, прим. 8). В MS. есть "*dicat ad comitium*". Если мы примем *litat* вместе с Хиршфельдом и Иорданом, то не будем при этом придерживаться мнения, исправленного в Praen., что именно в этот день и 24 мая рекс бежал после жертвоприношения in *comitio* (см. Hartmann, *Röm. Kal.* 162 foll.). Этот вопрос будет рассмотрен в разделе 24 февраля.
179. *Röm. Chronol.* p. 241; *Staatsrecht*, iii. 375.
180. Gaius, 2. 101 "*Comitia calata quae bis in anno testamentis faciendis destinata erant*. Ср. Maine, *Ancient Law*, 199.
181. Возможно, она имеет этрусское происхождение: Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 206. Особый вид *тубы*, по-видимому, использовался на похоронах: Gell. *N. A.* 20. 2; Marq. *Privatleben*, i. 341.
182. Для военного использования, Liv. ii. 64. Они также использовались в *sacris Saliaribus* Paul. 19, s. v. Armilustrium. Виссова (*de Feriis* xv) упоминает рельеф, на котором Салии предшествуют *tubicines laureati* (опубликован в Санкт-Петербурге Э. Шульце, 1873).
183. *C. I. L.* 313. Он считает, что эта записка относится к числу тех, которые "*non tam a Verrio scriptas quam male ex scriptis eius excerptas*".

184. *de Div. i.* 17. 30.

185. Varro, *L. L.* 5. 91.

186. Varro, *L. L.* 6. 33; Censorinus, 2. 20. Verrius Flaccus в заголовке к апрелю в *Fasti Praen.*: ... "quia fruges flores animaliaque et maria et terrae aperiuntur. Mommsen, *Chron.* 222. Овидий причудливо оставляет ученых, утверждая, что месяц посвящен Венере (Афродите), *Fasti*, 4. 61 foll. Я не знаю, почему Г-н Грейнджер назвал его месяцем кабана (от *aper*), в его "*Поклонении римлян*", стр. 294.

187. *Segetes runcuri*, Varro, *R. R.* 1. 30. Наставления Колумеллы того же рода (II. 2).

188. *C. I. L.* 280.

189. *Röm. Jahr*, 216.

190. В феврале их тринадцать, все, кроме двух, между Кал. и Идами. Ноны и Иды - NP. Апрель имеет тринадцать между Нонами и 22-м числом; или четырнадцать, если включить 19-е, которое является NP в Казр. Иды - NP, Ноны - N.

191. См. фрагментарный заголовок месяца в *Fasti Praen.*; Овидий, l. c.; Lydus, 4. 45; Tutela Veneris в деревенских календарях; Veneralia (1 апреля), Philocalus.

192. Varro, *R. R.* 1. 1. 6: "Item adveneror Minervam et Venerem, quarum unius procuratio oliveti, alterius hortorum. Cp. *L. L.* 6. 20 "Quod tum (Aug. 19) dedicata aedes et horti ei deae dicantur ac tum fiant feriati *holitores*. Cp. Preller, *Myth.* i. 434 foll. Древнейший храм Венеры находился в низине у Цирка Максима (295 г. до н. э.). "Венера, как и Церера, могла быть старым римским божеством плебса, но она никогда не входила в государственное поклонение в ранние времена". Macrobian. 1. 12. 12 цитирует Цинция (*de Fastis*) и Варро, чтобы доказать, что она изначально не имела никакого отношения к апрелю и что в течение месяца не было ни *dies festus*, ни *insigne sacrificium* в ее честь.

193. 4. 45 Ταῖς τοίνυν καλάνδαις ἀπριλλίαις αἱ σεμναὶ γυναῖκων ὑπὲρ ὁμονοίας καὶ βίου σώφρονος ἐτίμων τὴν Ἀφροδίτην- αἱ δὲ τοῦ πλήθους γυναῖκες ἐν τοῖς τῶν ἀνδρῶν βαλανείοις ἐλούοντο, πρὸς θεραπείαν αὐτῆς μυστίνη ἐστεμμέναι, κ.т.λ. Cp. Macrobian. 1. 12. 15.

194. *C. I. L.* 315.

195. Мы найдем некоторые основания полагать, что в раннереспубликанский период новые культы появлялись скорее благодаря плебейскому, чем патрицианскому влиянию (см. ниже, о Cerealia). Но в период новой нобилитета низшие классы, похоже, скорее придерживались своих собственных культов, в то время как высший социальный слой был более готов принять новые. Об условиях такого принятия см. ниже, 4 апреля. Эта тенденция объясняется широкой и все более расширяющейся сферой внешних сношений сенаторского правительства.

196. *Fasti*, 4. 133-164.

197. Овидий, l. c. 149 и далее.

198. Робертсон Смит, *Религия семитов*, стр. 456.

199. *Quaest. Рим.* 74.

200. Овидий, l. c., 4. 160 "Inde Venus verso nomina corde tenet".

201. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 28. Примерно за столетие до этого была воздвигнута статуя этой Венеры (Val. Max. 8. 15. 12; Plin. *H. N.* 7. 120), как указывает Виссова в своем сочинении "de Veneris Simulacris", p. 12.
202. См. выше, с. 67, прим. 2.
203. *Религия семитов*, p. 450 и далее.
204. Preller, i. 446.
205. Ливий, 29. 10 и 14; у Овидия (*Fasti*, 4. 259 foll.) есть причудливая редакция этой истории, которая хорошо иллюстрирует характер его работы и легендотворцев; ср. Preller, ii. 57.
206. Preller, ii. 55.
207. Plin. *H. N.* 18. 16; Arnobius, 7. 49.
208. Ливий, 29. 10, 14.
209. См. выше, Введение, с. 7.
210. *de Harusp. Resp.* 12. 24 "Qui uni ludi ne verbo quidem appellantur Latino, ut vocabulo ipso et appetita religio externa et Matris Magnae nomine suscepta declaretur.
211. Dion. Hal. 2. 19. Очень интересный отрывок, в котором, среди прочих замечаний, историк указывает, что, принимая богиню, римляне устранили ἄπασαν τερθρεῖαν μυθικήν.
212. Aust, *de Aedibus sacris*, pp. 22 и 49.
213. Gell. 18. 2. 11 (patricii); ср. 2. 24. 2 (principes civitatis). Ср. Lydus, 4. 45; примечание Веррия в Praen., "*Nobilium mutitationes cenarum solitae sunt frequenter fieri*" и т. д.
214. См. Marq. 370 и далее. Луди в конечном итоге простирались с 4-го по 10-е включительно (C. I. L. 314).
215. Или Hordicidia, Fest. 102; Hordicalia, Varro, *R. R.* 2. 5. 6; Fordicalia, Lydus, 4. 49. 'Forda ferens bos est fecundaque, dicta ferendo,' Ovid, *Fasti*, 4. 631.
216. Ovid, l. c. 635 "Pars cadit arce Iovis. Ter denas curia vaccas Accipit, et largo sparsa cruore madet. Ср. Varro, *L. L.* 6. 15. Преллер, ii. 6, понимает овидиевское "pars" как означающее более одной коровы.
217. Ovid, l. c. 633 "Nunc gravidum pecus est, gravae nunc semine terrae; Telluri plenae victima plena datur.
218. Овидий, l. c. 637.
- Ast ubi visceribus vitulos rapuere ministri,
Sectaue fumosis exta dedere focus,
Igne cremat vitulos quae natu maxima Virgo,
Luce Palis populos purget ut ille cinis.
219. См. ниже, с. 83.

220. Это ясно видно из рассказа Овидия (*Fasti*, 4. 633 foll.), а также из рассказа Лидия (4. 49): περὶ τὰ σπόρια ὑπὲρ εὐετηρίας ἱεράτευον. Оба, несомненно, опирались на Варро. Лидус добавляет одну или две детали, что ἀρχιερεῖς (?) разбрасывали цветы среди людей в театре и шли процессией за город, принося жертвы Деметре на определенных станциях; но он, возможно, путает этот праздник с Амбарвалией.
221. См. Маннхардт, *Μυθ. Forsch.* 190; ср. Frazer, *G. B.* ii. 43.
222. *Fasti Praen.*; *C. I. L.* 235, и примечание Моммзена (где Apr. ошибочно напечатано Aug.). '[Hoc biduo sacrific]ium maximum Fortunae Prim[i]g. utro eorum die oraculum patet, Il viri vitulum I.'
223. Liv. 30. 39; Friedländer in Marq. 500; Mommsen, *Münzwesen*, p. 642, примечание; *Staatsrecht*, i. 586.
224. *C. I. L.* 298.
225. В салийском гимне *duonus cerus* = *creator bonus* (of Janus): ср. Varro, *L. L.* 7. 26; Mommsen, *Unteritalische Dialekten*, 133. См. статьи *cerus* (Wissowa) и *Ceres* (Birt) в *Myth. Lex.*; Bücheler, *Umbrica*, 80 и 99.
226. 'Ceres a creando dicta,' Serv. Georg. 1. 7. Стоит отметить, что в Ноний Марцелл, 44, *cerriti* = *larvati*, где *cerus*, похоже, означает призрак. Если это так, то мы имеем хороший пример общего происхождения призраков и богов в анимистических представлениях ранней Италии.
227. Арноб. 3. 40, цитируя некоего Цезия, который следовал этрусскому учению и считал, что Церера = Гений Иовиалис и Палес. См. Preller-Jordan, i. 81.
228. Preller-Jordan, i. 62. Они даже не были уверены, был ли Genius Urbis мужского или женского рода; Serv. Aen. 2. 351.
229. Henzen, *Acta Fr. Arv.* p. 48. В более поздние времена Церера заняла место Марса в Амбарвалии под греческим влиянием.
230. Хензен, l. c. и его Введение, p. ix.
231. *Μυθ. Lex.* s.v. Ceres, 861. Однако он не догматизирует, и ему почти нечего привести в пользу своего мнения, кроме утверждения Сервия (Georg. 1. 7), что "Sabini Cererem Panem appellant.
232. Preller Jordan, ii. 26.
233. Aust, *de Aedibus*, pp. 5 и 40. Preller-Jordan, ii. 38.
234. Бирт (*Myth. Lex.* 862) приводит авторитеты.
235. *Τριuas* сам по себе доказывает греческое происхождение: ср. Kuhfeldt, *de Capitoliis*, p. 77 foll.
236. Plin. *H. N.* 35. 154. На храме были начертаны имена двух греческих художников.
237. Mommsen, *Staatsrecht*, ii. 2, 468, примечание.
238. Дион. Hal. 6. 89; 10. 42; Liv. 3. 55 говорит о *sacer Iovi*, но имущество должно было быть продано в храме Цереры, Либера и Либеры. Похититель кукурузы также был *sacer Cereri*.
239. Liv. 10. 23; 27. 6; 33. 25.

240. Mommsen, *Hist.* i. 284, примечание. Ср. Шwegler, *Röm. Gesch.* ii. 275, прим. 3, который считает, что там был *плебейский аэрарий*. См. также i. 606 и ii. 278, прим. 3. Согласно Liv. 3. 55 *senatus consulta* должны были храниться в этом храме.

241. Burn, *Rome and the Campagna*, p. 204; Liv. 3. 31 и 32 fin.; ср. 10. 31.

242 например, Ihne, vol. i. p. 160.

243. Schwegler, *R. G.* i. 783 foll.

244. Моммзен, *Staatsrecht*, ii. 2. 468, прим. 2, сомневается в дате составления *cura annonae* плебейских эдилов. Но Плин. *H. N.* 18. 3. 15 приписывает ее эдилу более раннего времени, чем Спурий Маэлий (438 г. до н. э.); и хотя консулы могли осуществлять общий надзор, непосредственная *кура*, касающаяся плебса, несомненно, принадлежала их должностным лицам. Здесь следует иметь в виду два момента: (1) плебейское население, подлежащее освобождению, было избыточным населением *в городе*, а не крестьянским населением в стране; (2) вероятно, было легче перевозить кукурузу по морю, чем по суше, поскольку дорог было мало, а кругом враги.

245. Дион. Hal. 7.1, разоблачает нелепость римских анналистов, приписывающих Дионисию поставку кукурузы; но сам он говорит о Гелоне. Ср. Ihne, i. 160. Ине не верит всей этой истории, считая, что она скопирована с событий, произошедших много позже.

246. Ambrosch, *Studien*, p. 208. По преданию, Тарквинии запаслись в Риме большим количеством кукурузы, то есть кормили своих рабочих. Ср. Liv. 1. 56 и 2. 9.

247. Mommsen, *R. H.*, bk. i. ch. 13 fin.

248. О параллельном основании храма Дианы на Авентине, который также имел греческий и плебейский характер, см. в разделе 13 августа (ниже, с. 198).

249. *Fasti*, 4. 681 foll. Овидий не говорит точно, что лисицы были выпущены на волю в цирке, но, кажется, подразумевает это.

250.

'Factum abiit, monimenta manent; nam vivere captam

Nunc quoque lex volpem Carseolana vetat.

В лучших MSS. есть "nam dicere certam". Бергк предположил "namque icere captam". Приведенное выше чтение было принято из некоторых неполноценных MSS Г. Петером (Лейпциг, 1889), следуя Хайнзиусу и Риссе. Г-н С. Г. Оуэн из Ch. Ch., наш лучший авторитет по тексту Овидия, любезно прислал мне предложение *namque ire repertam*, сравнивая, для использования *ire*, Овидий, *Am.* 3. 6. 20 "sic aeternus eas". Эта догадка, которая пришла мне в голову самостоятельно, подходит по смыслу и близка к чтению лучших MSS.

251. J. Grimm, *Reinhardt der Fuchs*, cclxix (цитируется Петром). Объяснение Овидия, конечно, неверно; история, несомненно, призвана объяснить ритуал или закон, который этот ритуал породил.

252. Preller-Jordan, ii. 43. См. раздел "Робигалия".

253. *Muf. Forsch.* 107 foll.

254. У Овидия это слово - *terga*, но он, как мне кажется, имеет в виду "хвосты".

255. Mannhardt, op. cit. 185. Ср. Frazer, *Golden Bough*, i. 408; ii. 3 и 28 (об оплодотворяющей силе хвоста).
256. *Зоологическая мифология*, ii. 138.
257. Можно также отметить, что обычай привязывать к соломе какой-либо предмет - колесо, шест с перекладиной, человека, который вовремя выскользнул, и т. д., - а затем сжигать его и носить по полям - распространен в Европе и других странах (Frazer, *G. B.* ii. 246 foll.). В то же время в костре иногда сжигают животных: например, белок, кошек, лисиц и т. д. (*G. B.* ii. 283). Объяснение Маннхардта, принятое г-ном Фрейзером, заключается в том, что это были кукурузные духи, сожженные в качестве талисмана, чтобы обеспечить солнечный свет и растительность. Если бы лисы действительно были выпущены на волю в полях, то время от времени причинялся бы ущерб, и могли бы возникнуть истории, подобные той, что произошла с Карсеоли, или даже законы, запрещающие опасную практику.
258. В *C. I. L.* 315 этот знак перепутали с 23-м.
259. Буквы *an* также встречаются во фрагменте утраченной записки в *Esq.* Моммзен цитирует Овидия, *Fasti*, 4. 775, и *Tibull.* 2. 5. 81 в пользу идеи о том, что в этот день начинается *annus pastorum*. Я не могу найти этому никакого объяснения, астрономического или иного. Дион. Hal. 1. 88 называет этот день началом весны, что, конечно, не так.
260. О форме слова см. Моммзен, *C. I. L.* 315. (*U Varro, L. L.* 6. 15, это *Palilia*.) Preller-Jordan, i. 416.
261. '*Palilia tam privata quam publica sunt.*' Varro, ap Schol. in *Persium*, 1. 75. См. о *Compitalia*, ниже, p. 279.
262. *Serv. Georg.* 3. 1: "*Pales ... dea est pabuli. Hanc ... alii, inter quos Varro, masculino genere vocant, ut hic Pales.*" Лучшего доказательства древности божества в Италии и придумать нельзя.
263. *L. L.* 5. 53.
264. Существовал *фламен Палатуалис* (Varro, *L. L.* 7. 45 и *Fest.* 245) и жертвоприношение *Палатуар* (*Fest.* 348), связанное с *Дивой Палатуа* из Палатина, которая могла быть городской и понтификальной формой Палеса.
265. Овидия подтверждает или дополняет Тибулл (*Tibull.* 2. 5. 87 и далее; *Propert.* 4. 4. 75 foll.; *Probus on Virg. Georg.* 3. 1; *Dionys.* 1. 88, &c).
266. Примечательно, что только овцы упоминаются в ритуале, как его описывает Овидий.
267. *A. W. F.* p. 310. Ср. Frazer, *G. B.* ii. 246 foll.
268. *Chambers' Journal*, июль, 1842. Об обычае в Лондоне - Brand, *Pop. Antiquities*, p. 307.
269. Так я понимаю Овидия: но в строке 742 *in mediis focis* может скорее означать огонь в *атриуме* дома, и так считает Маннхардт. В таком случае костер, через который они перепрыгнули (строка 805), был разведен позже во время церемонии.
270. Ср. *Hom. Od.* 22. 481 Οἷσε θεέιον, γρηύ, κακῶν ἄκος, οἷσε δέ μοι πῦρ, "Οφρα θεεῖωσω μέγαρον."

271. Тибулл. 2. 5. 28 "Et facta agresti lignea falce Pales". Тиб., похоже, переносит деревенскую практику своего времени на самых ранних римлян Палатина. Но, возможно, он просто потакает своему воображению; и мы не можем с уверенностью заключить, что здесь мы имеем грубое италийское происхождение антропоморфных представлений о богах.

272. Овидий, *Фасты*, 4. 743-746. esp 'dapibus resectis'. Вряд ли можно избежать вывода о том, что идея общей трапезы с богами была истинно италийской; она встречается здесь, в Терминалиях (Овидий, *Фасты*, 2. 655), и в поклонении Юпитеру. См. 13 сентября и 23 февраля.

273. *Fasti*, 4. 763 и далее.

274. Четыре - необычно; три - обычное число в религиозных обрядах.

275. "Conversus ad ortus Die quater, et vivo perlue rore manus". Возможно, Овидий использует росу для обозначения пресной воды любого вида; см. примечание Х. Петера (Pt. II, p. 70). Но достоинства росы велики в это время года (например, в майский день). См. Brand, *Pop. Ant.* 218, и Mannhardt, *A. W. F.* 312. Пепис записывает, что его жена отправилась собирать майскую росу; *Дневник*, 10 мая. 1669.

276. Слово *camella* у Овидия, *Fasti*, 4. 779; ср. Petron. *Sat.* 135, и Gell. *N. A.* 16 7.

277. Или, как у Проперция (4. 4. 77):

"Cumque super raros foeni flammantis acervos

Traicit immundos ebria turba pedes.

278. Овидий, *Fasti*, 4. 801 и далее; Prop. 4. 4. 73; Varro, *R. R.* 2. 1. 9. Многие другие ссылки собраны в Schwegler, *R. G.* i. 444, прим. 1. Традиция, безусловно, была древней, и пастырский характер обряда соответствует легенде. Следует отметить, что жрец, приносящий жертву, первоначально был Rex Sacrorum (Dionys. 1. 88), факт, который вполне может отнести нас к самой ранней римской эпохе.

279. Овидий, *Фасты*, 4. 733 и далее. Sanguis equi suffimen erit vitulique favilla. Tertia res durae culmen inane fabae". Был ли костер сожжен на самом Палатине, не представляется определенным, но это разумное предположение.

280. Он указывает (с. 316), что бросание костей или обгоревших кусков животного в пламя распространено в Северной Европе: следовательно, костер = костер.

281. *A. W. F.* 316; Frazer, *G. B.* ii. 274 foll.

282. Preller-Jordan, i. 268. Считается, что этимологически Soranus связано с Sol. С этим, однако, не согласен Дёке (*Falisker*, 96).

283. Так назван Верг. *Aen.* II. 785 и Serv. ad loc. Кем на самом деле было это божество, мы не знаем. Аполлон здесь, несомненно, имел греко-этрuscoе происхождение. Деке (*Falisker*, 93) считает, что это Дис Патер или Ведиовис; цитирует рассказ Сервия и объяснение культа. О том, что бог был сабинским, а не этрусским, свидетельствует слово *hirpi*.

284. Или из Соракта, если Soranus = Soractnus (Deecke).

285. Серв. I. с. рассказывает этиологическую легенду. Ср. Plin. *N. H.* 7. 11. Ее подробно рассматривает Маннхардт, *A. W. F.* 318 и далее.

286. Плин. I. с.; Варро (ар. Serv. I. с.) утверждал, что они использовали мазь для ног, которая защищала их. То же самое, я полагаю, говорят о харавах в Индии.

287. Согласно Страбону, стр. 226, церемония огня происходила в роще Феронии, у подножия холма. Ферония могла быть божеством кукурузы или урожая, и Маннхардт делает для этого все возможное. Мы можем, по крайней мере, предположить, что обряд происходил в середине лета.

288. Например, культ Зевса Ликаоса в Аркадии; Farnell, *Cults of the Greek States*, i. 41.

289. *Миф, ритуал и религия*, ii. 212.

290. Это своеобразное обозначение характерно для этого дня и 19 августа (*Vinalia Rustica*), а также для *Feralia* (21 февраля). См. Введение, с. 10.

291. Овидий, *Фасты*, 4. 877, спрашивает: "Cur igitur Veneris festum Vinalia dicant, Quaeritis?".

292. Варро, *L. L.* 6. 16; Fest. 65 и 374. Последняя глосса: "Vinalia diem festum habebant, quo die vinum novum Iovi libabant. Овидий, *Fasti*, 4. 899, рассказав историю Мезенция (упомянутую в примечании в Praen.), добавляет

Dicta dies hinc est Vinalia: Iuppiter illam

Vindicat, et festis gaudet inesse suis.

293. Ovid, *Fasti*, 4. 871

Templa frequentari Collinae proxima portae

Nunc decet; a Siculo nomina colle tenent.

Похоже, он спутал этот храм с храмом на Капитолии (Aust, *de Aedibus*, 23).

294. Liv. 40. 34. 4.

295. Aust, ib. p. 24. Варро написал сатиру "Виналия περὶ ἀφροδισίων". Плутарх (*Q. R.* 45) путает Виналия и Венералия.

296. Фест, 264 и 265; в Vallis Murcia (или Circus maximus), и в lucus Libitinae. (В 265 г., xiii Kal. Sept. должно быть xiv.) Для даты бывшего храма, 293 г. до н. э., Liv. 10. 31. 9.

297. Варро, *R. R.* 1. 1; Fest. 265; Preller-Jordan, i. 441.

298. *C. I. L.* iv. 2776.

299. Варро, *L. L.* 6. 16. См. *Myth. Lex.* s. v. Iuppiter, 704 foll.

300. Моммзен, *C. I. L.* 326. Виндемия - сбор винограда. Хартманн, *Röm. Kal.* 138, отличается от Моммзена в этом вопросе.

301. *Q. R.* 45.

302. Fest. 65.

303. *H. N.* 18. 287.

304. *L. L.* 6. 16. *Hortis* - весьма вероятная замена *sortis* в MSS, сделанная Моммзеном. У О. Мюллера - *sacris*, которому отдает предпочтение Иордан (Preller, i. 196).

305. 264.

306. Моммзен (*C. I. L.* 326) считает, что в глоссе нет ошибки, а *Vinalia Rustica* представляет собой более позднюю и роскошную моду, когда до дегустации вина проходит целый год, а не шесть месяцев. Однако от сбора винограда (конец сентября или начало октября) до 19 августа не проходит целый год. См. раздел "19 августа".

307. 'Tria namque tempora fructibus metuebant, propter quod instituerunt ferias diesque festos, Robigalia, Floralia, Vinalia'. То, что Виналия, о которой здесь идет речь, - это Августа, ясно не только из порядка слов, но и из того, что следует далее, вплоть до конца раздела 289. В разделах 287 и 288 речь идет о *Vinalia priora* в скобках; в 289-м Плиний возвращается к *Vinalia altera* (или *rustica*), прояснив таким образом, что апрельская *Vinalia* "nihil ad fructus attinent". Затем он цитирует Варро, чтобы показать, что в августе цель - предотвратить бури, которые могут повредить виноградники. Моммзен, *C. I. L.* 326, как мне кажется, неправильно понял этот отрывок.

308. Овидий, *Фасты*, 877 и далее: легенда была старой, поскольку она цитируется Макробом (*Sat.* 3. 5. 10) из "*Origines*" Катона. См. также Hehn, *Kulturpflanzen*, 65 foll., который, однако, ошибается в отношении отождествления Юпитера (*Liber*) с Ζεὺς Ἐλευθέριος.

309. См. Колумелла, 2. 12; *Plin. N. II.* 18. 91; и статью "Плесень" в *Encycl. Brit.* О ботаническом характере этого паразита см. в Worthington Smith's *Diseases of Field and Garden Crops*, chs. 21 and 23; и Hugh Macmillan's *Bible Teachings from Nature*, p. 120 foll.

310. *N. H.* 18. 273: ср. 154. Плиний считал, что это в основном результат росы (ср. милдью, немецкое *mehlthau*), и не был полностью неправ.

311. Маска, несомненно, правильная. Овидий, *Fasti*, 4. 907, использует женский род *Robigo*, но среди более древних авторов он единственный: см. Preller-Jordan, ii. 44, прим. 2.

312. Индигитация - это фиксация локального действия бога, которого нужно вызвать, посредством его имени, если я правильно понимаю точку зрения Рейффершайда, изложенную Р. Питером в *Myth. Lex. s. v. Indigitamenta*, p. 137. Жрецом Робигалии был пламенный Квириналис: Квиринос - одна из форм Марса.

313. *de Spectaculis*, 5.

314. *Cato, R. R.* 141; Preller-Jordan, i. 340.

315. Страбон, 613: см. Roscher, *Apollo and Mars*, p. 62. Ἐρυσίβη = плесень, из которой ἔρυθίβη - родосская форма.

316. См. гениальное объяснение Моммзена в *C. I. L.* 316.

317. *Fasti*, 4. 901 и далее. Жертвы были закланы в Риме утром, а в роже принесены позже (см. Marq. 184).

318. *Villis mantele solutis* (ср. *Serv. Aen.* 12. 169).

319. *R. R.* 141.

320. Таким образом, возможно, мы можем перевести *quo sidere moto*: но Овидий, конечно, думал, что звезда вошла (ср. 904). Хартманн объясняет ошибку Овидия, ссылаясь на Serv. Georg. 1. 218 (Röm. Kal. 193). См. также H. Peter, ad loc.

321. Маннхардт, *Миф. Forsch.* 107 foll.

322. Фест, 285; Павел, 45. Это было за пределами Porta Catularia, о которой, к сожалению, ничего не известно.

323. N. H. 18. 14 "Ita est in commentariis pontificum: Augurio canario agendo dies constituentur priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant. Вместо "et antequam", возможно, следует читать "*пес antequam*". *Влагалище* - это оболочка, которая защищает колос и из которой он в конечном итоге выступает; и кажется, что на этой стадии, которая в Италии наступает в конце апреля или начале мая, кукуруза особенно подвержена "ржавчине". (Так же, как Virg. Georg. 1. 151 "Ut mala *culmos* Esset robigo": то есть стебли, включая *влагалище*). См. Хью Макмиллан, указ. соч. с. 121.

324. *Миф. Forsch.* 106. Г-н Фрейзер (G. B. ii. 59: ср. i. 306) придерживается другой точки зрения на это и подобные жертвоприношения, но с некоторыми колебаниями.

325. Следует признать, что появление красного цвета в жертвах не всегда можно объяснить таким образом; например, красная телица у израильтян (Числа хix) и красные быки у египтян (Plut. *Isis and Osiris*, 31). Но в этом обряде, происходившем так близко к Сериалу, где, как мы видели, *лисицы* превращались в *цирк*, цвет щенков должен был иметь какое-то значение по отношению к растущему урожаю.

326. 'Ludi cursoribus maioribus minoribusque'. Что это было, неизвестно: Mommsen, C. I. L. 317.

327. Usener, *Religionsgeschichte*, i. 298 foll.

328. См. Введение, с. 15.

329. Plin. N. H. 18. 286; двумя годами ранее, согласно Веллею, 1. 14. Это, я думаю, единственный случай, когда божество, взятое в руки *decemviri sacris faciundis*, не может иметь греческого происхождения; но характеристики Флоры настолько похожи на характеристики Венеры, что в первой, как и во второй, может быть скрыта Афродита. Игры в том виде, в котором они были организованы, имели много общего с культом Афродиты в Иераполисе (Лукиан, *Dea Syr.* 49; Farnell, *Cults*, ii. 643); стоит отметить, что их дата (173 г. до н. э.) - это время после Сирийской войны. До этого времени игры не были регулярными или ежегодными (Овидий, *Fasti*, 5. 295).

330. Tac. *Ann.* 2. 49; Aust, p. 17.

331. Plebis ad aediles: Овидий, ib. v. 287; Фест, 238, вероятно, ошибочно, называет Publicii curule aediles.

332. Овидий, ib. 5.277 и далее, в которой он рисует картину злодеяний землевладельцев. Ср. Liv. 33. 42, о храме Фавна в *Инсуле*, основанном на те же средства.

333. Овидий, ib. 5. 352.

334. Steuding in *Myth. Lex.* s. v. Flora. Существовал сабинский месяц Flusalis (Momms. *Chron.* 219) = Floralis, отвечающий июлю. Варро считал Флору сабинским божеством (L. L. 5. 74).

335. Варро, *L. L.* 7. 45. У Флоры был древний храм в *Колле*, недалеко от так называемого *Capitolium vetus* (Steuding, l. c.), то есть в "сабинском квартале".
336. Хензен, *Acta Fratr. Arv.* 146.
337. Ов. 5. 331 foll "Vult sua plebeio sacra patere choro".
338. Val. Max. 2. 10. 8. Steuding in *Myth.* Лекс. странным образом неправильно понял этот отрывок, заставив Вл. Max. писать об этом обычае как о древнем, тогда как он явно подразумевает обратное. Несомненно, это был пережиток какой-то грубой деревенской практики, выродившейся под влиянием городской жизни.
339. Лактанций, *De falsa religione*, i. 20.
340. Aug. *Civ. Dei*, ii. 27.
341. Фридлиндер о Марциале, 8. 67. 4.
342. Г. Питер считает, что это означает, что их выпустили из сети и снова загнали в нее. См. примечание ad loc. 5. 371.
343. См. выше, с. 77.
344. Сб. 5. 177:
- Vigila et ciceringere large
Rixanti populo, nostra ut Floralia possint
Aprici meminisse senes.-Ср. Hor. *Sat.* 2. 3. 182.
345. Friedländer, *Sittengeschichte*, ii. 286; и его заметка о Марциале, 8. 78.
346. *Kind. u. Korn.* 351 foll.
347. Еще один момент, который может поразить читателя Овидия, - это ношение в эти дни партикулярной одежды (5. 355: ср. Martial, 5. 23).
- Cur tamen ut dantur vestes Cerialibus albae,
Sic haec est cultu versicolore decens?
- Флора отвечает ему с сомнением. Была ли эта практика сравнительно поздней? См. Friedländer, *Sittengeschichte* ii. 275.
348. Моммзен в *C. I. L.* vi. p. 455 (Tabula fer. Lat.). С 222 по 153 гг. до н. э. этот день был 15 марта; в более ранние времена он часто менялся. См. Mommsen. *Chron.* p. 80 foll.
349. Об этой должности и ее связи с *фериями* см. Vigneaux, *Essai sur l'histoire de la praefectura urbis*, p. 37 foll.
350. Plin. *H. N.* 3. 69; Dionys. 4. 49. Сложные вопросы, возникающие в связи с цифрами, приводимыми этими авторитетами, обсуждаются Белохом, *Italischer Bund*, 178 и далее, и Моммзеном в *Hermes*, vol. xvii. 42 и далее.
351. Aust, in *Myth. Lex.* s. v. Iuppiter, p. 689.
352. *C. I. L.* vi. 2021.

353. Сокращено из рассказа, приведенного Аустом, l. c. См. также Preller-Jordan, i. 210 foll. Главным авторитетом является Дионис. 4. 49.
354. Например, Liv. 32. 1, 37. 3, в этих случаях какой-либо город не получал своей доли. В результате возникла *instauratio feriarum*.
355. См. ниже, с. 294 (*Feriae Sementivae*). Значение *осциллы* не было доподлинно известно поздним римлянам, которые свободно предавались догадкам о ней. Macrobius. 1. 7. 34; Serv. Georg. 2. 389; Paul. 121. Я же считаю, что, подобно детским *буллам*, они были лишь одним из многочисленных средств отвращения злых влияний.
356. См. процитированные выше отрывки из Ливия, а также 40. 45 (из-за бури); 41. 16 (неудача со стороны Ланувия).
357. Macrobius. 1. 16. 16 "Cum Latiar, hoc est Latinarum solemne concipitur, nefas est proelium sumere: quia nec Latinarum tempore, quo publice quondam indutiae inter populum Romanum Latinosque firmatae sunt, inchoari bellum decebat.
358. См. под 13 сентября.
359. О характеристиках и значении общей жертвенной трапезы см. особенно Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Lect. viii.
360. Helbig, *Die Italiker in der Poebene*, 71.
361. Робертсон Смит, указ. соч., 278 и далее.
362. Cic. *pro Plancio*, 9. 23.
363. Sat. 1. 12. 16.
364. См. выше, Введение, с. 11.
365. Также и Варро (*L. L.* 6. 33). Но Цензорин (*De die natali*, 20. 2) прямо приписывает Варро происхождение от *Maia*; великий ученый, очевидно, изменил свое мнение.
366. Для *Iup. Maius* см. Aust, in *Myth. Lex.* s. v. *Iuppiter*, p. 650.
367. Вероятно, это был не ранний историк Цинций Алимпент, а современник Августа, Teuffel, *Hist. of Roman Literature*, sec. 106. О фламене Вулкана см. в 23 авг.
368. т. е. в иды: см. ниже, с. 120. Связь между Меркурием и Майей, по-видимому, проистекает из того факта, что посвящение храма первого пришлось на иды этого месяца.
369. Овидий, *Фасты*, 6. 59 и далее; Mommsen, *Chron.* 218.
370. Эту этимологию защищал Рошер в журнале *Fleckeisen* за 1875 год и в своей книге "*Iuno und Hera*", p. 105.
371. *Fasti*, 5. 129 foll. О сомнительном чтении *Curibus* в 131 см. Peter, ad loc.; Preller-Jordan, ii. 114.
372. *Fasti*, 5. 143; Плутарх, *Quaest. Rom.* 51.
373. Это изображено на монетах рода Цезия: Cohen, *Méd. Cons.* pl. viii. Виссова, в *Myth. Lex.*, s. v. *Lares*, дает разрез монеты, на которой Ларес изображен сидящим с собакой между

ними. О дальнейшей интерпретации этих монет см. примечание в конце данной работы (примечание В).

374. См. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 414 и далее.

375. Farnell, *Cults*, ii. 515. Геката, несомненно, была божеством земли. Ср. Plut. Q. R. 68.

376. См. о робигалиях, 25 апреля.

377. *Quaest. Rom.* 52 и 111; ср. *Ромул* 21.

378. Джевонс, *Римские вопросы*, Введение, xli.

379. De-Marchi, *La Religione nella vita domestica*, 48. Виссова (*Myth. Lex.*, s. v. Lares, p. 1872) предпочитает старое толкование, во многом совпадающее с тем, которое дает Плутарх.

380. *Fasti*, 5. 149 foll.

381. Aust, *De Aedibus sacris*, p. 27. По-видимому, это было до 123 г. до н. э., когда весталка Лициния добавила к нему *aedicula*, *pulvinar* и *ara* (Cic. *de Domo*, 136).

382. Wissowa, in Pauly's *Real-Encyclopädie*, s. v. Bona Dea, 690. См. выше, с. 69.

383. См. ниже, под 3 дек. Едва ли можно сомневаться в том, что этот декабрьский обряд был тем самым, который прославил *святилище* Хлодия в 62 году до н. э., хотя профессор Бизли опрометчиво предположил обратное в своем сочинении о Хлодии (*Catiline, Clodius, and Tiberius*, p. 45 note). Плутарх, Cic. 19 и 20; Dio Cass. 37. 35.

384. Ovid, l. c. "oculos exosa viriles". Ср. *Ars Amat.* 3. 637. Об этом и других моментах культа см. R. Peter в *Myth. Lex.*, и Wissowa, l. c. Последний, кажется, относит большинство из них к декабрьскому обряду; но Овидий и Макробий прямо связывают их с *храмом*. Macr. 1. 12. 25 и далее.

385. Propert. 4. 9; Macr. 1. 12. 28.

386. Тайлор, *Примитивная культура*, ii. 245 и далее.

387. См. ниже, с. 143. *Lex. Myth.* s. v. Hercules, 2258.

388. Макр. l. c. Плутарх также знал об этом (*Quaest. Rom.* 20).

389. Иначе у Лактанция, 1. 22. 11, и Arnob. 5. 18, где говорится, что Фавна была избита за то, что пила вино; несомненно, это более поздняя версия. Лактанций цитирует Секста. Хлодия, современника Цицерона.

390. H. N. 14. 88. См. выше о *feriae Latinae*, p. 97. Virg. *Ecl.* 5. 66; *Georg.* 1. 344; *Aen.* 5. 77. В последнем отрывке молоко предлагается *инфериям* Анхиза: мы можем отметить сходство культа земных божеств и мертвых.

391. Plut. Q. R. 20; Macrobi. l. c.; Lactant. l. c. Миф объясняют как греческий (Wissowa, in Pauly, 688), но его особенность, порка, вряд ли могла быть привязана к римскому культу, если только в культе не было чего-то, к чему можно было бы ее привязать, или если только сам культ не был заимствован у греков. Доказать последнее невозможно, и я предпочитаю верить, что и культ, и миф были римскими.

392. *Mythologische Forschungen*, 115 foll. Ср. Frazer, *Golden Bough*, ii. 213 foll.

393. Ниже, стр. 320. См. также 7 июля (Nonae Caprotinae).
394. Macrobianus. l. c. "Quidam Medeam putant, quod in aede eius omne genus herbarum sit ex quibus antistites dant plerumque medicinas."
395. C. I. L. vi. 54 foll.
396. Это, несомненно, послужило основанием для мифа о том, что Фавн "совокупляется с дочерью" в виде змеи. И здесь миф, возможно, греческий, но мы не вправе отрицать, что он мог иметь римскую основу. Змеи в большом количестве содержались как в храмах, так и в домах в Италии (Preller-Jordan, i. 87, 385).
397. Plin. H. N. 29 *passim*, особенно 14 и т. д., где Катон цитируется как противник нового греческого искусства и призывает своего сына придерживаться старых символов; некоторые из них, с их абсурдными чарами, приведены в Cato, R. R. 156 и далее.
398. Macrobianus. l. c.; Juv. Sat. 2. 86.
399. Marq. 173. Гилберт (*Gesch. und Topogr.* ii. 159, прим.) приводит несколько невозможных комбинаций по этому вопросу и заключает, что Бона Деа была лунной богиней.
400. См. выше, с. 72 и далее.
401. Paulus, 68 "Damium sacrificium, quod fiebat in operto in honorem Bonae deae, ... dea quoque ipsa Damia et sacerdos eius damiatrix appellabatur."
402. R. Peter in *Myth. Lex.*, s. v. Damia; Wissowa, l. c.
403. Paulus, l. c.
404. Lactantius, 1. 22; Serv. Aen. 8. 314.
405. Preuner, *Hestia-Vesta*, 407 foll. Для Люцины, Гилберт, l. c.
406. Сочетание идеи женской плодовитости с идеей земли, конечно, достаточно распространено. Вот хороший пример из Абиссинии: "Она (Атети) - богиня плодородия, и женщины - ее главные почитатели; но поскольку она также может сделать землю плодородной, ей приносят жертвы для этой цели" (Macdonald, *Religion and Myth*, p. 42).
407. *Фасты*, 5. 421 и далее.
408. См. Введение, с. 15.
409. Хушке (*Röm. Jahr*, 17) пытался доказать, что Лемурия - это "Тодтенфест" сабинского города, а Фералия - латинского; но его аргументы никого не убедили.
410. *Fasti*, 5. 423.
411. G. B. ii. 157 foll.; Macdonald, *Religion and Myth*, ch. vi.
412. Введение, с. 10.
413. Тайлор, *Prim. Cult.* ii. 24. Дружеское отношение хорошо показано в книге Ф. де Куланжа "Античный город", гл. ii.
414. О Горе. *Ep.* 2. 2. 209.

415. Non. p. 135. Ср. Festus, s. v. faba: "Lemuralibus iacitur larvis", т. е. "бобы бросают личинкам в Лемуралии". Serv. Aen. 3. 63.

416. *de Genio Socratis*, 15. Отрывок интересный, но исторически никчемный, как и отрывок из Марциана Капеллы, 2. 162.

417. *Fasti*, 5. 451 и далее; Porph. l. c. Рем, как умерший до своего времени, не мог лежать спокойно: "Umbra cruenta Remi visa est adsistere lecto" и т. д.

418. См., например, статью фон Дуна об итальянских раскопках, переведенную в "*Журнале эллинских исследований*" за 1897 год.

419. 'Habent vincula nulla pedes' (*Fasti*, 5. 432). При совершении священных обрядов человек должен быть свободен; например, Flamen Dialis не мог носить кольцо или что-либо связывающее, а закованный в цепи пленник должен был быть освобожден в своем доме (Plut. Q. R. 111). Ср. Нума в беседе с Фавном (Ov. *Fasti*, 4. 658): "Nec digitis annulus ullus inest. Serv. Aen. 4. 518; Hor. Sat. 1. 8. 24.

420. Манес, должно быть, использован здесь либо в свободной форме поэтом, либо эвфемистически отцом дома.

421. Любопытно обнаружить, что они использовались для той же цели, что и при избавлении от призраков, даже в Японии (Frazer, *Golden Bough*, ii. 176). О древности их использования в пищу см. Hehn, *Kulturpflanzen*, 459; Schrader, *Sprachvergleichung*, 362.

422. A. Lang, *Myth*, &c., ii. 265; Jevons, *Roman Questions*, Introd. p. lxxxvi; O. Crusius, *Rhein. Mus.* xxxix. 164 и далее; и особенно Лобек, *Aglaoph.* 251 и далее. Суеверия подобного рода, связанные с мандрагорой и другими растениями, см. в "*Вульгарных ошибках*" сэра Т. Брауна, кн. II, гл. 6; Rhys, *Celtic Mythology*, p. 356 (ягоды рябины).

423. Существовало представление, что бобы, посеянные в навозной куче, порождают мужчин. Ср. Plin. H. N. 18. 118 "quoniam mortuorum animae sint in ea.

424. Gell. 10. 15. 2 (из Фабия Пиктора).

425. Serv. Ecl. 8. 82; Marq. 343 note. Маннхардт, A. W. F. 269, пытается объяснить возникающую здесь трудность тем фактом, что в исторические времена календарь на несколько недель опережал времена года, но без особого успеха.

426. Это примечание ошибочно внесено в *Fasti Venusini* под 16 мая.

427. Festus, 245, s. v. Publica sacra. Ср. Mommsen, *Staatsrecht*, iii. 123. Фест различает *pagi*, *montes*, *sacella*, из которых праздниками, по-видимому, являются Paganalia, Septimontium и sacra Argeorum, соответственно.

428. См. раздел "[17 марта](#)". Мы приходим к процессии, сравнивая варроновские отрывки из sacra Argeorum (L. L. 545) с Геллием, 10. 15.30, и Овидием, *Fasti*, 3. 791. Восстановление маршрута процессии см. у Иордана, *Topogr.* ii. 603.

429. Sacella у Варро (L. L. 545); sacraria, ib. 548; Argea у Феста, 334, где слово, по-видимому, является прилагательным; Argei в Liv. 1. 24 "loca sacris faciendis, quae Argeos pontifices vocant.

Число зависит от чтения Варро, 7. 44, xxiv или xxvii; Иордан решил, что xxiv: но см. Mommsen, *Staatsrecht*, iii. 123.

430. *Fasti*, 3. 791.

431. Иордан, *Топогр.* ii. 271 и далее.

432. Дионисий, 1. 38; Овидий, *Фасты*, 5. 621 и далее; Фест, р. 334, s. v. Sexagenarii; Плутарх, *Q. R.* 32 и 86.

433. Дионисий говорит, что их было тридцать; вероятно, он видел церемонию, но, возможно, лишь приблизительно определил их число или подумал о тридцати куриях. Овидий пишет о двух: "*Falcifero libata seni duo corpora gentis Mittite*" и т. д. (Иордан предлагает читать "*senilia*" вместо "*seni duo*").

434. Фест, 334.

435. Festus, l. c.; Cicero, *pro Roscio Amerino*, 35. 100. *Sexagenarios de ponte* было, по-видимому, старым изречением (ср. "*depontani*", Festus, 75); самое раннее упоминание о нем, которое мы имеем от поэта Афрания, кажется, связывает его с *pons sublicius*.

436. Этимология, конечно, объяснит слово, но только если она окажется верной; история слова - более надежный путеводитель" (Skeat). В данном случае у нас нет даже истории.

437. См. Schwegler, i 383. примечание; Marq. 183. Моммзен (*Staatsrecht*, iii. 123) возвращается к мнению, что *Argei* - это просто Ἀργεῖοι, и сохраняет реминисценцию о греческих пленниках. Неттлшип в своих "*Заметках по латинской лексикографии*", стр. 271, склонен связывать это слово с "*argere*", в смысле заключения пленников. Более причудливое развитие событий в статье О. Келлера, опубликованной в *Fleckeisen's Jahrbuch*, cxxxiii. 845 и далее.

438. Куклы могли быть сделаны в марте, а затем висели в сакле до мая: так считает Иордан, *Топогр.* l. c. Автор *Myth. Лекс.* считает, что в этих сакеллах первоначально хранились человеческие жертвы, для которых куклы были суррогатами.

439. Есть интересная современная параллель в Mannhardt, *A. W. F.* 178.

440. Varro, *L. L.* 5. 83, и Иордан, *Топогр.* i. 398. В настоящее время общее мнение склоняется к тому, что между *pontifices* и *pons sublicius* существовала первоначальная связь.

441. Varro, *L. L.* 5. 83; Dionys. 2. 73, 3. 45.

442. Это предположение высказал мистер Фрейзер в заметке в *Journal of Philology*, vol. xiv. p. 156. Покойный профессор Неттлшип однажды высказал мне эту точку зрения.

443. Paulus, p. 15 "*per Virgines Vestales*"; Ovid, *Fasti*, 5. 621.

444. См. ниже, с. 149.

445. Плут. *Quaest. Rom.* 86; Gell. 10. 15; Marq. 318. Ее обычным головным убором был *фламмеум*, или фата невесты. Не упоминается фламен ее мужа; заметна значительная роль женщин во всех этих обрядах.

446. *Baumkultus*, 155, 411, 416. Культ Адониса имеет некоторые черты, схожие с культом Аргеи: например, кукла, погружение в воду и траур (см. *Lex.* s. v. Adonis, p. 73; Mannhardt, *A. W. F.* 276).

447. т. е. "старикам должны идти через мост". См. Cic. *pro Roscio Amerino*, 35, где в старом издании Осенбрюггена есть полезное примечание. Также Varro, apud Lactant. *Inst.* 1. 21. 6. Овидий ссылается на пословицу (5. 623 foll.) "Corpora post decies senos qui credidit annos Missa neci, sceleris crimine damnat avos."

448. Дионис. 1. 38. Но его мог обмануть просто внешний вид связок снопов или пучков, особенно если ему заранее рассказали о пословице.

449. Наиболее известные случаи человеческих жертвоприношений в Риме собраны в примечании к "*Истории*" Меривейла (т. iii. 35), а также в Sachse, *Die Argeer*, p. 17. О. Мюллер считает, что оно пришло в Рим из Этрурии (*Etrusker*, ii. 20). О Греции см. Hermann, *Griech. Alt.* ii. sec. 27; Strabo. 10. 8. См. также несколько ценных замечаний в Tylor, *Prim. Cult.* ii. 362, о замене в жертвоприношении.

450. Цезарь, *B. G.* 6. 16; Tac. *Germ.* 9 и 39. Страбон, 10. 8, интересен тем, что дает пример отпадения фактического убийства, в то время как форма сохранилась. См. ниже о Луперкалии, с. 315.

451. Несколько лет назад мистер А. Дж. Эванс обратил мое внимание на этот момент.

452. Сэр А. Лайалл (*Asiatic Studies*, p. 19) пишет о том, что человеческие жертвоприношения были распространены в Индии как последнее средство для усмирения божественного гнева, когда он проявлялся каким-то странным образом; т. е. они никогда не были регулярными. Также Прокопий, *Bell. Goth.* 3. 13. Тацит, правда, пишет о "certis diebus" (*Germ.* 9), но неясно, имел ли он в виду фиксированные повторяющиеся дни. Как правило, при человеческих жертвоприношениях и каннибализме жертвами становятся пленники, которые не всегда могут быть под рукой.

453. Дионисий (1. 38) говорит о жертвоприношении до погружения кукол: προθύσαντες ἱερὰ τὰ κατὰ τοὺς νόμους.

454. Ο βοῦλιμος и фармакός, Mannhardt, *Myth. Forsch.* 129 foll.

455. *Germania*, 40: Mannhardt, *Baumkultus*, 567 foll. Свидетельства, возможно, едва ли адекватны в отношении деталей.

456. *Baumkultus*, главы 3, 4 и 5, которые должны быть использованы всеми, кто хочет составить некоторое представление о количестве доказательств, собранных по этому одному вопросу.

457. Наш Джек-в-зеленом, вероятно, является выжившим представителем этого вида обряда.

458. Почти все эти обычаи происходят либо во время Уитсунтида, либо во время сбора урожая. Маннхардт предположил, что Аргей-ритуал изначально был обычаем сбора урожая (A. W. F. 269); думаю, совершенно напрасно.

459. *Baumkultus*, 331.

460. Маннхардт допускает это, *Baumkultus*, 336 прим.

461. *Баумкульт*, 358 и далее. Его теория изложена разумным и ни в коем случае не догматическим языком. Возможно, он слишком усердствует с духом растительности - ни один мифолог не свободен от ошибки видеть пример своего собственного открытия, куда бы

он ни обратился. Но дух растительности был обнаружен в Риме задолго до времени Маннхардта (см., например, рассказ Преллера о Марсе и связанных с ним божествах).

462. *Baumkultus*, 359, 420; *Korndämonen*, 24.

463. *Baumkultus*, 349 и далее, 365, 414.

464. Ср. корень *cas-*, который (согласно Корссену, *Aussprache*, i. 652 прим.), появляется как в *canus* и *cascus*, так и в осканском *casnar* = "старик". Слово *casnar* используется Варро (ар. Nonium, 86) для *sexagenarius*, или, возможно, *argeus*: "Vix ecfatus erat cum more maiorum carnales (= casnales) arripiunt et de ponte deturbant. Ср. Varro, *L. L.* 7. 73; Mommsen, *Unteritalische Dialekten*, p. 268. Корень *arg*, возможно, означал *святой*, а также старый или белый, как валлийское *gwen* (Rhys, *Celtic Mythology*, 527 прим.).

465. *Baumkultus*, 214-16, 355 и др. На с. 356 есть ценное примечание с примерами из Америки, Индии и т. д. Примечательный случай из Древнего Египта, в котором речь идет не о дожде, а о наводнении, см. Tylor, *Prim. Cult.* ii. 368. См. также Grimm, *Teutonic Mythology* (E. T.), p. 593 и далее.

466. *Quaest. Rom.* 86. Эта работа, несомненно, взята главным образом из трудов Варро, но в значительной степени через посредство трудов Джубы, царя Мавритании, который писал по-гречески (Barth de Jubae Ὀμοιότητιν in Plutarcho expressis: Göttingen, 1876).

467. Параллели в *Baumkultus*, pp. 170, 178, 211, 409. Это примеры майских деревьев и других объектов, иногда украшенных в виде людей, которые вывешиваются в усадьбе на определенное время - например, в Австрии с мая по день святого Иоанна Крестителя, период, близкий по продолжительности и времени года к римскому, с 15 марта по 15 мая. В церкви Чарлтона-на-Отмуре, недалеко от Оксфорда, его вывешивают на крыльце с 1 мая и далее.

468. Овидий, *Фасты*, 5. 627; Дионис. 1. 38.

469. См. Macrobi. 1. 7. 28. В версии Дионисия, однако, в этой строке речь идет о Ἄιδης, которому приносится жертва.

470. Фест, 334.

471. *Topogr.* ii. 285.

472. *Lex. s. v. Mercurius*, p. 2804.

473. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 5.

474. Мне кажется вероятным, что Меркурий существовал в Риме до введения Гермеса; но это невозможно доказать. Кажется вероятным, что культ, установленный в 495 году до н. э., действительно был культом Гермеса под италийским именем, как и в параллельном случае с Церерой. Это было на год позже, чем дата создания храма Цереры (выше, с. 74).

475. Меркуриалы, или меркаторы (Jordan, *Topogr.* i. 1. 278). Они принадлежали к коллегиям пажей.

476. См. 17 марта и 9 января.

477. i. 262 и далее; Овидий, *Fasti*, 3. 445; Gell. *N. A.* 5. 12.

478. *C. I. L.* i. 807; посвящение алтаря (Vediovei Patrei genteiles Iuliei), найденное в Бовиллах.

479. Овидий, *Фасты*, 3. 429; Гелл. 5. 12. Именно в этом храме 21 мая было "dies natalis".
480. Liv. 31. 21. 12 (чтение Vediovi для deo Iovi, с Меркель и Иорданом).
481. Gell. l. c.; Preller, i. 264, и примечание Иордана.
482. Gell. 5. 12. Смысл этого выражения неясен. Паулюс (165) пишет: "Humanum sacrificium dicebant quod mortui causa fiebat", что не сильно нам помогает. Преллер резонно предположил, что козел мог быть запасной жертвой вместо "homo sacer" или преступника (i. 265).
483. Выше, с. 63.
484. *Fasti*, 5. 725.
485. *de Feriis*, xv.
486. Gell. 13. 23.
487. Миф о Гефесте был обработан по сравнительному методу Ф. фон Шредером (*Griech. Götter u. Heroen*, i. 79 foll.), а также Раппом в *Myth. Lex.* Конечно, возможно, что он был известен ранним итальянцам, но то, что мы знаем о Вулкане, не говорит в пользу этого.
488. Витрувий, 3. 2. 2; это был "proxime portam Collinam".
489. См. ниже, с. 165, 223.
490. Liv. 34. 53; Aust, *de Aedibus*, p. 20.
491. Эта дата, по-видимому, была принята у анауни в Северной Италии еще в 393 г. н. э.: см. *Acta Martyrum*, p. 536 (Верона, 1731 г.). (Для анауни - Rushforth, *Latin Historical Inscriptions*, p. 99 и далее).
492. *Chron.* 70 и далее: сложный расчет.
493. Mommsen, l. c. Henzen, *Acta Fr. Arv.* xlv-xlviii; Jordan on Preller, i. 420, and *Topogr.* i. 289, ii. 236. Последний также отождествляет Амбарвалию и Амбурбий; но Сервий, похоже, четко различает эти два города (*Ecl.* 3.77).
494. p. 200. Huschke, *Röm. Jahr*, 63.
495. p. 5. См. Иордан о Преллере, i. 420, прим. 2; Marq. 200, прим. 3.
496. *Георг.* 1. 338 и далее.
497. "Extremae sub casum hiemis", возможно, подходит для итальянского апреля, но точно не для итальянского мая. 1 мая - самая ранняя дата, которую мы имеем для agri lustratio, т. е. в Кампании (C. I. L. x. 3792). В "Tunc mollissima vina" может содержаться ссылка на виналию 23 апреля, когда впервые было выпито новое вино; и если это так, то общая ссылка может быть на Cerialia или ее деревенский эквивалент.
498. R. R. 141. Ср. Siculus Flaccus in *Gromatici Veteres*, p. 164. Люстрацию следует праздновать до того, как будут срезаны даже самые ранние культуры (например, бобы).
499. Henzen, *Acta Fr. Arv.* xlviii.

500. Катон, *R. R.* 141. Я воспользовался итальянским переводом и комментарием профессора Де Марчи в его работе о домашней религии римлян, стр. 128 и далее.
501. Бюхелер, *Умбрика*; Бреаль, *Les Tables Eugubines*.
502. Brand, *Popular Antiquities*, p. 292.
503. Мне сообщили, что он посетил одну деревушку, Хортон, которая в настоящее время не входит в приход Чарлтона; этому должно быть какое-то топографическое объяснение.
504. Крест очень часто носят с собой на континенте, и в Голландии неделя называется крестовой по этой причине. Но в Чарлтоне, похоже, произошла путаница между этим крестом и майской королевой или майской куклой; потому что в майский день 1898 года старушка, которая его украшала, называла его "миледи", говорила о "ее талии" и т. д. Я обязан преподобному К. Э. Прайору, нынешнему настоятелю, за информацию об этом интересном выживании.
505. Что можно сказать в пользу этой точки зрения, можно прочитать в статье Рошера в *Lex. s. v. Iuno*, p. 575, примечание.
506. Трактровка Рошера о Юноне Монете (*Lex. s. v. Iuno*, 593) кажется мне чистой фантазией; этот писатель склонен извращать факты и умозаключения в угоду предрассудкам - в данном случае представлению о ἱερὸς ὑάμιος Юпитера и Юноны.
507. Liv. 7. 28; Ovid, *Fasti*, 6. 183; Macrobian. 1. 12. 30.
508. По этому вопросу см. Lewis, *Credibility of Early Roman Hist.* vol. ii. 345.
509. Дионис., 13. 7, говорит: Χῆνες ἱεροὶ περὶ τὸν νεῶν τῆς Ἥρας; но это не является доказательством существования раннего храма Юноны Монеты.
510. По-видимому, она любила таких птиц: вороны также были "in tutela Iunonis" в определенном месте к северу от Тибра (Paul. 64) и в Ланувии (Preller, i. 283).
511. Liv. 6. 20.
512. Я предположил, что *Moneta* связана с *mones*; но есть и другие мнения (Roscher, *Lex.* 593). Ливий Андроник (ар. Priscian, p. 679) помогает нам понять смысл, переводя Μνημοσύνη (из *Одиссеи*) словом *Moneta*.
513. Macrobian. *Sat.* 1. 12. 22 и 31. Храма Карны там не было, но Тертуллиан (*ad Nat.* 2. 9) упоминает о *фануме*.
514. Ср. также объяснение от *iuniores* (например, у Овидия, *Fasti*, 6. 83 и далее).
515. Macrobian. 1. 12. 33 "Cui pulte fabacia et larido sacrificatur."
516. Даже в IV веке н. э. это было так: см. календарь Филокалуса.
517. Colum. II. 2. 20; Pallad. 7. 3; Hartmann, *Das Röm. Kal.* 135.
518. *H. N.* 18. 117.
519. См. выше о Лемурии, с. 110.
520. *de Feriis*, xiii.

521. C. I. L. iii. 3893.

522. На самом деле между этими двумя словами нет ничего общего: см. Wissowa в *Lex. s. v. Carna*, вслед за Merkel, clxv. Настоящая этимология слова *Carna* неясна; Курций и другие связывают его с *cor*, и на этом О. Гилберт построил множество глупых догадок (ii. 19 и далее). Я бы скорее сравнил его со словами *Garanus* или *Recaranus* из легенды о Геракле (Bréal, *Herc. et Cacus*, pp. 59, 60), и, возможно, с *Gradivus*, *Grabovius*. Имя "нимфы" *Cranae* в рассказе Овидия в некоторых MSS. *Grane* или *Crane*. X. Петер (*Fasti*, pt. ii. p. 89) принимает связь с *caro*: она - "die das Fleisch kräftigende Göttin" (ср. *Ossipago*).

523. *Fasti*, 6. 169-182. Строки 101-130 относятся к Кардее; 130-168, или средняя часть комментария, кажется, как предположил Марквардт (p. 13, примечание), относятся к Карне (как отвратительнице *стригоев*), хотя чары, закрепленные на *столбах*, показывают, что Овидий все еще путает ее с Кардеей.

524. Слово *strix* - греческое, или, по крайней мере, идентично греческому слову. Но вера в вампиров настолько широко распространена (ср. Tylor, *Prim. Cult.* ii. 175 foll.), что мы не должны поспешно заключать, что она пришла в Италию с греками: она встречается уже у Плавта (*Pseud.* 3. 2. 20). Ср. Плиний, *H. N.* 11. 232.

525. *Fasti*, 6. 155 foll.

526. *Арбум*, кажется, не упоминается в связи с чарами, кроме как в этом отрывке; мы могли бы ожидать лавр. Bötticher, *Baumkultus*, 324.

527. Свинья-сосунок приносится в жертву, как мы поняли из *prosecta* ниже, то есть Карне: ср. пироги с *салом*, которые едят в этот день (169 и далее).

528. Ср. с запретом смотреть на разбросанные бобы в процессе выкладывания призраков (см. выше, с. 109).

529. О терновнике (нем. *Weissdorn*) см. Bötticher, *Baumkultus*, 361. Varro, ap. Charisium, p. 117 "fax ex spinu alba praefertur, quod purgationis causa adhibetur.

530. Именно этот отрывок, должно быть, вдохновил О. Крузиуса в его статье о бобах в *Rhein. Mus.* xxxix. 164 и далее. "Бобы, - говорит он, - были древнейшей итальянской пищей и, как каменные ножи и т. д., сохранились в ритуале". Нам нужны более точные доказательства того, что они действительно были древнейшей пищей; во всяком случае, их использование не вымерло, как и использование каменных орудий. В Афинах они были обычным продуктом питания: Аристоф. *Рыцари*, 41; *Лисист.* 537 и 691. Но не исключено, что их использование в культе мертвых может быть выжившим, на которое наложились странные суеверия. Параллельный аргумент см. в Roscher, *Nektar und Ambrosia*, 36; Rhys, *Celtic Mythology*, 356.

531. Сб. 1. 12. 32.

532. Невозможно сделать безопасный вывод из того, что Тертуллиан включил (*ad Nat.* 2. 9) *фанум* Карны на Казэлиане в число тех, что принадлежат *di adventicii*. В последнее время О. Гилберт пытается придать этому большое значение (ii. 42 foll.) и найти этрусское происхождение Карны: но см. Ост о положении храмов вне *помория* (*de Aedibus sacris*, 47).

533. Liv. 7. 23; Dionys. 6. 13.

534. См. о 1 марта, выше, с. 37.

535. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 8. *Fasti Venusini* - "omnium accuratissimi"; ib. p. 43. Ауст заходит так далеко, что сомневается в истинно римском характере этого Марса и считает его греческим богом Аресом. См. его примечание в *Lex.* 2391. Дата основания не установлена, но, вероятно, не ранее Галльской войны 388 г. до н. э., если именно на нее ссылается Ливий в 6. 5. 8.
536. Liv. 10. 19. Существовало предание, что ап. Клавдий, 495 г. до н. э., посвятил статуи своих предков в храме Беллоны (Плиний, *N. H.* 35. 12).
537. Serv. *Aen.* ix. 53.
538. Liv. 1. 32. 12; Marq. 422.
539. Овидий, *Фасты*, 6. 205 и далее; Paulus, 33.
540. Willems, *Le Sénat de la République*, ii. 161.
541. Первоначально это предположил Геллий (13. 23), "возможно, не без оснований", говорит Марквардт (75). Это предположение превратилось для автора "*Лексикона*" почти в уверенность, что весьма характерно для нынешнего века исследований. Были бы основания думать, что Беллона (или Дуэллона) была древней богиней центральной Италии, если бы мы могли быть уверены, что надпись на древней чаше в музее Флоренции, которая может быть прочитана как "Belolae roculum" (*C. I. L.* i. 44), относится к этому божеству. См. *Lex.* s. v. Belola.
542. Овидий, *Фасты*, 6. 209. См. *Commentarii in honorem Th. Mommseni*, 262 foll. (Klügmann), и Р. Петер в *Lex.* s. v. Herc. p. 2979.
543. Preller-Jordan, ii. 296.
544. См. ниже, с. 146.
545. 9. 60, где Ζεὺς Πίστιος = Dius Fidius.
546. 4. 58: ср. Liv. 8. 20; Aust, *de Aedibus sacris*, p. 51. О porta Sanqualis я еще скажу пару слов.
547. У г-на Ланга (*Myth, Ritual, &c.*, ii. 191) есть несколько прекрасных замечаний по этому поводу.
548. *Fasti*, 6. 213.
549. См. Wordsworth's *Fragments and Specimens of Early Latin*, p. 157 "Semunes alternos advocavit cunctos". Я следую объяснению Иордана "Semunes", в *Krit. Beiträge*, 204 и далее.
550. Aelius Dium Fidium dicebat Diovis filium, ut Graeci Διόσκορον Castorem, et putabat hunc esse Sancum ab Sabina lingua et Herculem a Graeca" (Varro, *L. L.* 5. 66).
551. Festus, 241. Вероятно, это *сацеллум* из Ливия, 8. 22.
552. *C. I. L.* vi. 568: снова (ib. 567), "Semoni Sanco deo fidio". Sancus - это, конечно, имя, а не прилагательное: мы находим Sangus в некоторых MSS Ливия, 32. 1. Об известной курьезной путанице с Симоном Магусом, Euseb. *H. E.* 2. 13.

553. Bréal, *Tables Eugubines*, 71; Bücheler, *Umbrica*, 65 foll. Как замечает Преллер, Фисус стоит по отношению к Фидию, как Клаус по отношению к Клавдию (ii. 271). В Игувиуме был холм, важный в обрядах, который носил это имя - "Фисус" (*ocris fisius*).

554. Aelius Stilo ap. Varro, l. c.; Ovid, l. c.; Propert. 4. 9. 74; Lactantius, 1. 15. 8; Schwegler, *R. G.* i. 364; Preller, ii. 272; O. Gilbert, i. 275, примечание; Ambrosch, *Studien*, 170. Иордан, однако, в примечании к Преллеру (273) решительно заявляет, что сабинское происхождение бога - это басня; а об иллюзорном различии между латинами и сабинами в Риме см. Mommsen, *R. H.* i. 67, примечание, и Bréal, *Hercule et Cacus*, p. 56. Санкус, несомненно, был сабинским божеством и предполагаемым предком этой расы (Cato ap. Dionys. 2. 49: ср. 4. 58); но из этого не следует, что он прибыл в Рим как сабинский импорт.

555. Варро, *L. L.* 5. 66; Festus, 229 (Propter viam); Paulus, 147 (medius fidius).

556. Ср. Плутарх, *Quaest. Rom.* 28 ("Почему мальчиков заставляют выходить из дома, когда они хотят поклясться Геркулесом?") и Варро, ap. Nonium, s. v. *rituis*, и *L. L.* 5. 66.

557. См. ниже о 13 сентября, p. 231. Силекс был вывезен из храма Юпитера Феретрия (Paulus, 92).

558. Eustath. ad *Od.* 22. 335; Hermann, *Gr. Ant.* ii. 74. Ср. A. Lang, *Myth*, &c. ii. 54: "Небо слышит нас", - говорил индеец, давая клятву.

559. Дионис. 1. 40.

560. См. мнения Хартунга, Шwegлера и Преллера, обобщенные Бреалем, *Hercule et Cacus*, 51 foll.; и Р. Петером в *Lex.* s. v. *Hercules*, 2255 foll.

561. Робертсон Смит, *Религия семитов*, стр. 233.

562. Bücheler, *Umbrica*, 7; Bréal, *Tables Eugubines*, 270.

563. Preller, ii. 273, и примечание Джордана. В "Исследованиях галльской мифологии" М. Гайдоса, i. 64, можно найти изображение руки, держащей колесо, из Бар-ле-Дюка (запястье просунуто в одно из отверстий), которое, возможно, объясняет *урфиту* и которое он связывает с кельтским богом солнца. В этой связи мы можем обратить внимание на большую серию умбрийских и этрусских монет с шестилучевым колесом-символом (Mommsen, *Münzwesen*, 222 и далее), которое, как говорит мне профессор Гарднер, скорее всего, является символом солнца, а не просто колесом колесницы, удобным для неумелых монетчиков.

564. 8. 20.

565. Для птицы, Плин. *N. H.* 10. 20; Festus, 197 s. v. *oscines*, и 317 (*sanqualis avis*). Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, iv. 200. О воротах см. Paulus, 345, с Liv. 8. 20; Jordan, *Topogr.* ii. 264.

566. Liv. 41. 13, с примечанием Вейссенборна. Возможно, это был тот же камень, что незадолго до этого упал в Марсову рощу в Крустумерии (41. 9).

567. *C. I. L.* vi. 567. 568; и *Bull. dell'Inst.*, 1881, p. 38 foll. (Последний экземпляр со статуей, которая, однако, может не принадлежать ему: Jordan's note on Preller, ii. 273.) Wilmanns, *Exempla Inscr. Lat.* 1300.

568. Marq. 263; B.-Leclercq, iv. 51 foll. Схолиаст о Персии, 2. 27, недвусмысленно говорит об этом. Но Деке в примечании к "*Этрускепу*" Мюллера (ii. 275) сомневается в связи *decuria* с *bidental* = *puteal*.
569. Festus, s. v. Scribonianum (p. 333: восстановление вряд ли может быть ошибочным) '[quia ne]fas est integri, semper ibi forami[ne aper]to caelum patet.'
570. L. L. 5. 66 "ut ea videatur divum, id est caelum". Он связывает слово *divum* с *Диум* Фидием. См. Иордан в сборнике эссе "В честь Th. Mommseni", p. 369.
571. Martianus Capella, 1. 45 (p. 47 в издании Эйссенхардта). См. объяснение Ниссена в *Das Templum*, p. 184, и табличку iv. В этом рассказе Юпитер занимает главное место: Санкус находится там один в 12-м *регионе*. Но мнение Ниссена было подвергнуто сомнению благодаря обнаружению реального изображения *caeli templum* (см. Aust, в *Lex.* s. v. Iupiter, 668).
572. Дионис. 4. 58. В 9. 60 он говорит, что этот храм был заложен только Тарквинием и не был посвящен до 466 г. до н. э. (Aust, *de Aedibus sacris*, p. 6); но, должно быть, здесь было еще более раннее святилище какого-то рода (Ливий пишет о *sacellum*, 8. 20. 8). Дионисий интересен и ясен; он называет Дия Фидия Ζεύς Πίστιος и добавляет имя Σάυκος. Следующие по дате договоры, с Карфагеном, хранились в aedilium thesaurus, рядом с храмом Юпитера Капитолийского (Polyb. 3. 22; Mommsen, *Staatsrecht*, ii. 1 (ed. 2) 481 note). Здесь мы, кажется, видим, что авторитет древнего Dius Fidius уже теряет свою силу.
573. Plut. *Quaest. Rom.* 30; Varro, ap. Plin. *N. H.* 8. 194; Festus, 238. По предположению Рейффершайда, она была женщиной Dius Fidius (см. Wissowa, *Lex.* 1190). В Fest. 241 добавляет "cuius ex zona periclitantes ramenta sumunt."
574. *Bull. dell' Inst.*, 1867, 352 foll. Смерть помешала Рейффершайду более полно изложить свою точку зрения; но Р. Петер (см. *Lex.* s. v. Hercules, 2267) сохранил записи его лекций.
575. Геллий, 11. 6. 1. О Юноне как женском эквиваленте Гения см. статью "Iunones" в *Lex.* Но не представляется доказанным, что это было старое имя, а не идея сравнительно позднего времени.
576. Сенека, *Ep.* 12. 2.
577. См. ниже, о 12 августа, с. 194.
578. Это кажется слабым местом. Бона Деа была не в более близком родстве с Юноной, чем некоторые другие. Я не уверен, что имя Юноны не является здесь таким же вторжением, как имя Геракла, и что реальный женский аналог Гения и т. д. не был безымянным *нуменом*, как Бона Деа. Возникновение культа Юноны Люцины, возможно, привело к этому вторжению. Стоит отметить, что в Этрурии Минерва занимает место Юноны (*Lex.* 2266, и иллюстрация на 2267).
579. Serv. *Ecl.* 4. 62.
580. Paulus, 63.
581. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, 147. Оно также фигурирует в *Lex.* s. v. Hercules, 2259.
582. Например, все авторы "*Лексикона*" Рошера, которые затрагивали эту тему. Иордан, кажется, не согласен (Preller, ii. 284).

583. Противопоставление или конфликт этих двух существ параллелится с предполагаемым мифом о споре Марса и Минервы (Нерио) (см. выше, с. 60; *Lex.* 2265).

584. См. статью "Iunones" в *Lex.*; и De-Marchi, *La Religione nella vita domestica*, p. 70.

585. Статья Рошера "Юнона" в *Lex.* *passim*.

586. Я не могу согласиться с м-ром Джевансом (*Introduction to History of Religion*, p. 186 foll.), когда он считает римского гения пережитком тотемизма только потому, что *гении* часто изображались змеями. Змея была слишком универсальным объектом поклонения и одомашнивания, чтобы ее можно было легко объяснить как тотем. У мистера Фрейзера есть интересный пример из Зулуленда, который наводит на размышления в связи с доктриной Гения (см. *Golden Bough*, ii. 332), которую вряд ли можно объяснить на тотемистической основе. Доктрина Гения, конечно, могла иметь свои корни в тотемистическую эпоху; но к тому времени, когда она дошла до нас в римской литературе, она прошла через столько этапов, что ее происхождение не подлежит догматизации.

587. Я не могу придать большого значения аргументу (см. *Lex.* 2268), что, поскольку Аэлий Стило объяснил *Dius Fidius* как *Diovis Filius*, он, следовательно, имел в своей голове некое подобное отношение Гения к Юпитеру.

588. Если бы он написал *Genius Iovius* в соответствии с манерой игувианской надписи, с ее прилагательными, сохраняющими воспоминания о более древнем мире духов, он, возможно, был бы ближе к цели. Возможно, мы возвращаемся к самому Юпитеру как к гению *par excellence*, но прямых доказательств этому нет. Гений бога - это поздняя идея, как отмечает мистер Джеванс в примечании к "*Римским вопросам*", p. liii.

589. Ливий, 22. 9; Овидий, *Фасты*, 6. 241 и далее; Aust, *de Aedibus sacris*, p. 19.

590. Ливий, 23. 31 и 32; Marq. 270.

591. Marq. 358 и далее; статья "Sibyllini libri" в *Dict. of Antiquities*, ed. 2.

592. Livy, 22. 9, 10; 23. 30, 31.

593. *Ad Aen.* 1. 720.

594. *Plut. de Fort. Rom.* 5. 10; *Cic. Nat. Deor.* 2. 61. Ауст (*de Aedibus sacris*, p. 19) относит это к 115 г. до н. э., ко времени консульства Скавра.

595. Ovid, *Fasti*, 6. 219 foll.; Festus, 250, s. v. *Penus*: '[Penus vo]catur locus intimus in aede Vestae, tegetibus saeptus, qui certis diebus circa Vestalia aperitur. li dies religiosi habentur.

596. О значениях *nefastus* и *religiosus* см. Введение, с. 9; Marq. 291.

597. Несомненно, это было сделано, а строки написаны, чтобы угодить Августу и отразить возрождение старой *religio*.

598. Varro, *L. L.* 6. 32.

599. Vol. xiv, No. 28.

600. p. 53.

601. Marq. 250. На Андаманских островах и сыновья, и дочери принимают участие в работе по поддержанию огня (*Man's Andaman Islands*, цит. по Mr. Frazer, *op. cit.* p. 153).

602. См. мою статью "Sacerdos" в *Dict. of Antiquities*, ed. 2.
603. Сама Веста первоначально была просто огнем на очаге (Frazer, op. cit. 152). Заметим, что пламя получали заново каждый год 1 марта, даже в исторические времена, примитивным методом трения древесины "счастливого" дерева (Festus, 106) или от солнечных лучей. Мы не знаем, кто из священников совершал этот обряд.
604. Миддлтон, *Рим в 1885 году*, стр. 181 и далее.
605. Это поверье и природа сокровищ полностью рассмотрены Марквардтом, стр. 251, с дополнениями Виссова.
606. Ср. Petronius, *Sat.* 44 (об акваэлициуме).
607. *Фасты*, 6. 395 и далее.
608. Выше, с. 110.
609. Как зверь, который обычно работал на мельницах? Существует помпейская картина с изображением этой сцены (Gerhard, *Ant. Bild.* pl. 62).
610. Varro, *L. L.* 6. 32 "Dies qui vocatur Q. St. D. F. ab eo appellatur quod eo die ex aede Vestae stercus everritur et per Capitolinum clivum in locum defertur certum. Это Овидий говорит нам, что она была брошена в Тибр (*Fasti*, 6. 713).
611. Jordan, *Tempel der Vesta*, p. 63.
612. Дробление зерна, несомненно, дошло до нас из тех времен, когда еще не было мельниц (Helbig, *Italiker in der Poebene*, 17 и 72). Приготовление лепешек также было своеобразным, и даже соль, которая использовалась в них (Festus, 159; ср. Serv. *Ecl.* 8. 82). Последний отрывок является классическим местом для всех этих обязанностей: "Virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie Idus Maias alternis diebus (т. е. 7, 9, 11?) spicas adreas in corbibus messuariis ponunt, easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt, atque ita molitum condunt. Ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, Idibus Septembribus, adiecto sale cocto et sale duro. Примеры примитивного способа приготовления пищи см. в Miss Kingsley's *Travels in West Africa*, p. 208; и в Sir Joseph Banks's *Journal* (ed. Hooker), p. 137.
613. *Penus* означает, в первую очередь, пищу. Cic. *Nat. Deorum*, 2. 68 "Est omne quo vescuntur homines penus". Отсюда оно стало означать кладовую в центре дома, духами-хранителями которой были пенаты. На его священный характер указывает отрывок Колумеллы (*R. R.* 12. 4; см. мою статью о *more praetexta* римских детей в *Classical Review*, Oct. 1896).
614. Варро, ап. S. Aug. *de Civ.* 7. 24; ср. 7. 16. Овидий, *Fasti*, 6. 267, пишет: "Vesta eadem quae terra", но более правильно в 291 г.: "Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam". Некоторые современные авторы выводят Весту из корня *vas* = "жилище" и делают ее землей в особом отношении к жилищу; например, O. Gilbert, i. 348 note.
615. Preuner, *Hestia-Vesta*, p. 221 "Gottheit des Feuers, sofern religiöse, ethische Ideen sich in demselben abspiegeln, nicht des Feuers als blossen Elements. Это, конечно, переворачивает вопрос с ног на голову.
616. Tylor, *Prim. Cult.* ii. 251; Grimm, *German Mythology* (Eng. trans.), p. 601 foll.

617. В июле дни также были *nefasti* от календ до 9-го; но о значении этого мы не имеем ни малейшего представления.
618. См. выше, с. 115.
619. G. B. ii. 75. В приложении (с. 373 и далее, а также с. 382) можно найти и другие примеры ритуалов того же типа. Ср. также ii. 176 (из Пунджауба), этот пример, однако, кажется, никак не связан с урожаем. Но практика индейцев Крик настолько необычайно хорошо засвидетельствована, что заслуживает особого внимания. Ее описывают не менее четырех независимых авторитетов (см. примечание г-на Фрейзера на с. 76).
620. Nissen, *Landeskunde*, 399.
621. Весь раздел г-на Фрейзера о сакраментальном поедании нового урожая должен быть прочитан в связи с Весталией.
622. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 7; Liv. 5. 19 и 23. Храм находился в Forum boarium, недалеко от Circus maximus.
623. Wissowa in *Myth. Lex.* s. v. Mater Matuta, 2463.
624. Овидий, *Фасты*, 6. 473 foll.; Cic. *Nat. Deor.* 3. 48; *Tusc.* 1. 28. Плутарх (*Quaest. Rom.* 16. 1) отметил сходство между ее культом и культом Лейкотей в его собственном городе Херонее; интересный отрывок, хотя и совершенно неубедительный в отношении греческого происхождения Mater Matuta. Плутарх, как и Сервий (*Aen.* 5. 241) и другие, принял легенду Овидия об Ино для объяснения идентичности Лейкотей и Матуты. Меркель (*Fasti*, clxxxiv) считает, что культ был полностью греческим; Буше-Леклерк (*Hist. de Divination*, iv. 147) вслед за Клаузенотом отождествляет Матеру Матуту с Тетис (ср. *Plut. Rom.* 2) и с божеством оракула в Пирги. Но см. Весселинг о *Diod. Sic.* 15, p. 337; и Страбон, *Vk.* 5, p. 345.
625. C. I. L. i. 176, 177.
626. Liv. 6. 33. 4; Wissowa, *Lex.* 2462.
627. *Diod. Sic.* 15. 14, p. 337, и примечание Весселинга. Храм в Пирги был важным и достаточно богатым, чтобы быть разграбленным Дионисием I Сиракузским. Но следует признать, что отождествление божества Пирги с Матер Матутой не является абсолютно определенным. Страбон, l. c., называет ее Eileithyia, Аристотель (*Oecon.* 1349 b) Leucothea; и есть мнение, что только Mater Matuta сочетает в себе характеристики этих двух. Однако если богиня Пирги была божеством оракула, то она с тем же успехом могла быть Фортунной, как и богини Антиума и Праенеста.
628. Tertullian, *de Monogam.* 17.
629. Овидий, *Fasti*, 6. 481, с *Plut. Q. R.* 16; *Camill.* 5.
630. Варро, *L. L.* 5. 106. Овидий (482) пишет о *liba tostata*, т. е. пирогах, приготовленных на сковороде, а не испеченных, как *mola salsa*. См. выше, с. 149; и ср. Овидий, 532 "in subito cocta foco".
631. *Plut. Il. cc.*; Ovid, 559 foll.
632. См. ниже о 11 января. Я не могу объяснить правило, согласно которому женщина молилась за племянников и племянниц перед своими собственными детьми, которое свойственно этому культу.

633. Preller, i. 322; Wissowa in *Lex*.

634. *R. H.* (Eng. trans.) i. 162.

635. *Lucr.* 5. 654.

636. *Paulus*, 122 "Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui," &c. См. также *Curtius*, *Gk. Etym.* I. 408.

637. *Fasti*, 6. 569 foll.; 625 foll.: ср. Дионисий, 4. 40. У Овидия есть три причудливых объяснения драпировки.

638. *Ovid*, l.c.; *Dionys.* 4. 40.

639. *Varro ap. Nonium*, p. 189; *Plin. N. H.* 8. 194, 197. См. *Schwegler, R. G.* i. 712, прим. 3, и полное обсуждение в *Lex.* by *R. Peter*, s.v. *Fortuna*, p. 1509.

640. *Dio Cassius*, 58. 7.

641. *Сенека, Q. N.* 2. 41; *Müller-Deecke, Etrusker*, ii. 83; *Dennis, Etruria*, i, Introduction lvi. Этот отрывок Сенеки очень любопытен в отношении этрусской легенды о молнии. О. Мюллер предполагает, что *di involuti* были судьбами (*Schicksalsgottheiten*), что подходит Фортуне (ср. *Hor. Od.* 1. 35).

642. Есть только вероятность, что ее спутали со статуей Пудичити, также находящейся в *foro boario* и, как говорят, покрытой вуалью (*Festus*, 242). *Варро*, l. c., называет богиню статуи Фортуной Девой, а *Преллер* предположил, что она была идентична Пудичитии. Строки Овидия, похоже, поддерживают эту точку зрения (*Fasti*, 6. 617 foll.):

Veste data tegitur. Vetat hanc Fortuna moveri

Et sic e templo est ipsa locuta suo;

'Ore revelato qua primum luce patebit

Servius, haec positi prima pudoris erit.

Parcite, matronae, vetitas attingere vestes:

Sollemni satis est voce movee preces.

643. *Моммзен в C. I. L.* i. 2, 298.

644. *Livy*, 9. 30; *Val. Max.* 2. 5. 4; *Bappo, L. L.* 6. 17. Ср. *C. I. L.* vi. 3696 [Magistri] quinq(uennales) [collegi] teib(icinum) Rom(anorum) qui s(acris) p(ublicis) p(raesto) s(unt) lov(i) Epul(oni) s(acrum).

645. *So Preller*, i. 198.

646. *Aust*, in *Lex.* s. v. *Iuppiter*, 680. Как здесь, так и в своей работе *de Aedibus sacris* этот ученый отказывается проводить различие между *Iup. Invictus* и *Iup. Victor*.

647. О Минерве как покровительнице всех подобных гильдий см. *Wissowa в Lex.* s. v. *Minerva*, 2984 и далее.

648. *Варро, L. L.* 6. 17. Согласно *Ливию* (9. 30), пиршества продолжались три дня: собирались ли они в этом храме в каждый из дней? 13-е было днем *эпулума*; какие были другие дни, мы не знаем.

649. *L. L.* 6. 17.
650. Festus, 149, s. v. minusculae. Ср. Овидий, *Фасты*, 6. 695.
651. Ливий, l. c. Плутарх, *Quaest. Rom.* 55, который путает двух Аппиев Клавдиев и относит эту историю к Децемвиру, а не к Цензору 311 г. до н. э. Ливий опускает очень римскую черту (Ov. 673 foll.), когда *либертус* притворяется удивленным своим *патроном*.
652. Cohen, *Méd. Pl.* 33; Borghesi, *Op.* i. 201 (цитируется по Marq. 577).
653. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 202.
654. *Journal of Philology*, vol. xi. p. 189. Это была короткая труба, на которой играли тростником, и, несомненно, почти то же самое, что и короткие грубые гобои, которые до сих пор любимы в Италии и на которых иногда играют по два во рту, как в старину. В пользу их древности свидетельствует закон двенадцати столов, который ограничивал число игроков на похоронах десятью. См. статью профессора Андерсона "tibia" в *Dict. of Ant.* (изд. 2).
655. *Fasti*, 6. 731.
656. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 13.
657. Не путать, как в Livy, *Epit.* 14, со статуей самого Суммануса на том же храме (in fastigio Iovis: Cicero, *Div.* 1. 10).
658. *de Civ. Dei*, 4. 23.
659. Festus, 229, s. v. Proversum fulgor: "Quod diurna Iovis, nocturna Summani fulgura habentur. (Ср. Плиний, *N. H.* 2. 52.) Интересная надпись (*C. I. L.* vi. 206) гласит: "Summanium fulgur conditum", то есть "здесь был похоронен болт, упавший перед рассветом".
660. *L. L.* 5. 74.
661. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 60.
662. *Études de Mythologie Gauloise*, i. p. 92. М. Гайдос рассматривает эти колесные пироги как "эмблему Суммануса" как бога солнца и неба.
663. Festus, p. 348. В MS. есть "finctae".
664. *Journal of Hellenic Studies*, vol. vii, No. 1 (1886), p. 44 foll.
665. *Fasti*, 6. 775 foll.
666. p. 104.
667. *L. L.* 61. 7.
668. Ливий, 10. 46. 17.
669. *Ann.* 2. 41.
670. См. выше, [заголовок](#) этого раздела.

671. C. I. L. 320.
672. См. выше, с. 50.
673. гл. i.
674. Marquardt, p. 2.
675. Плиний, N. H. 34. 54.
676. Плут. *Marius*, 26; Pliny, l. c. Я следую за Aust, *de Aedibus sacris*, p. 26.
677. Выше, p. 156.
678. Овидий является единственным авторитетом в отношении поклонения Фортуне 11 июня (*Fasti*, 6. 569); оно не упоминается в календарях (Tusc. Ven. Maff.), в которых сохранились записи для этого дня.
679. По Н. Jordan, *Symbolae ad historiam religionum Italicarum alterae* (Königsberg, 1885). См. также R. Peter, в *Lex. s. v. Fortuna*, 1542, и Aust, *Lex. s. v. Iuppiter*, 647.
680. C. I. L. xiv. 2863.
681. *de Div.* 2. 41. 85.
682. Jordan, op. cit. p. 12.
683. См. ниже, с. 223 и далее, под 13 сентября.
684. Fernique, *Étude sur Préneſte*, pp. 8 и 139 и далее.
685. См. также его предыдущее письмо от 3 марта.
686. Он считал, что "рождение" и "удача" - слова, этимологически связанные. См. сообщение профессора Ключе в том же номере "Академии".
687. *Journal of Philology*, vol. xi. 178; *Studies in Latin Literature*, p. 60.
688. *de Civ. Dei*, 4. 11. Cp. *Serv. Aen.* 8. 336.
689. l. c. "Castissime colitur a matribus". Одна из древних надписей из Праенесте (C. I. L. xi. 2863) представляет собой посвящение "nationu cratia" = *nationis gratia*, что, несомненно, означает "в благодарность за роды", хотя Моммзен отнес бы его к скоту, основываясь на глоссе Феста (p. 167).
690. Jordan, op. cit. p. 12.
691. O. Gilbert, *Gesch. u. Topogr. der Stadt Rom*, ii. 260 foll.
692. St. John, iii. 30; St. Augustine, *Sermo xii in Nativitate Domini*: "In nativitate Christi dies crescit, in Johannis nativitate decrescit. Profectum plane facit dies, quum mundi Salvator oritur; defectum patitur quum ultimus prophetarum nascitur.
693. См. многочисленные примеры в *The Golden Bough*, ii. 258 и далее, и Brand's *Popular Antiquities*, p. 306.
694. См. R. Peter, in *Lex.*, s. v. *Fortuna*, 1506.

695. *Études de Myth. Gaul.* i. 56 foll. На с. 58 мы находим: "Фортуна должна быть отсортирована, через посредство образа, от божественного света".
696. Об истории этих символов в греческих культах, особенно в культе Тихе, см. статью профессора Гарднера в *Journal of Hellenic Studies*, vol. ix. p. 78, о "Странах и городах в древнем искусстве". Руль, по-видимому, связывает Фортуну с мореплаванием; он часто сопровождается носом корабля (R. Peter, *Lex.* 1507); в связи с этим мы можем заметить, что даже в Италии ее культ редко встречается вдали от моря. Ср. Гораций, *Од.* 1. 35, 6 "dominat aequoris".
697. 10. 311 и далее; Marq. 578.
698. Р. Петр, *Лекс.* 1505. Она также часто изображается с *модиусом* и с колосьями кукурузы. Ср. Гораций, l. c. (о Фортуне Антимы): "Te pauper ambit sollicita prece Ruris colonus".
699. Овидий, *Фасты*, 6. 573 и далее. Schwegler, *R. G.* i. 711 foll.; Preller, ii. 180.
700. Dennis, *Cities and Cemeteries of Etruria*, vol. ii. p. 506; Gardthausen, "Mastarna", изображает картину (табличка i).
701. Тас. *Ann.* II. 24; фрагменты оригинальной речи напечатаны с надписи в Лионе в "*Анналах Тацита*" г-на Фурно, т. ii. p. 210.
702. Ювенал, 10. 74, и примечание Схолиаста.
703. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 52; Dennis, *Cit. and Cem.* ii. 24.
704. Ювенал, l.c.
705. См. ниже, 13 сентября, стр. 234.
706. Müller-Deecke, ii. 308. Гайдос, указ. соч. С. 56, о связи между Фортуной, Необходимостью и Немезидой.
707. Герхард, *Agathodaemon*, p. 30, имеет другие объяснения.
708. Вк. 47. 18. Мы обязаны ссылкой на Меркеля, *Praef. in Ovidii Fastos*, clix.
709. Его настоящий день рождения, по-видимому, приходился на 12-е число, которое уже было занято *ludi Apollinares*.
710. Моммзен в *C. I. L.* 321 (7 июля).
711. Варро, *L. L.* 6. 18; Marq. 325.
712. См. Введение, с. 7. Эта аномалия привела Хушке к неприемлемому предположению, что это было единственное дополнение, внесенное в календарь Нумы в республиканский период. Он принимает объяснительную историю Варро, *Röm. Jahr*, p. 224.
713. См. ниже, с. 327.
714. *R. G.* i. 532: см. критику Моммзена в *C. I. L.* 321 f.
715. Macrobius. 6. 11. 36; Plut. *Rom.* 29, *Camill.* 33. См. также заметку О. Мюллера о Варро, *L. L.* 6. 18.

716. *L. L.* 6. 18.
717. Это рассказ Варро; этруски - вариант Макробия, l. c.
718. Dionys. 2. 56; Plut. *Rom.* 29. См. Lewis, *Credibility of Early Roman History*, i. 430.
719. Introduction, p. 15.
720. Cic. *de Rep.* 1. 16; Plut. *Rom.* 27.
721. Liv. 1. 16 "Ad exercitum recensendum". *Lustratio* стало словом, обозначающим смотр войск, потому что ему предшествовало религиозное *lustratio populi*.
722. Например, Gilbert, i. 290; Marq. 325.
723. *L. L.* 6. 18. Подробности исчезли вместе с цитируемым здесь великим трудом "*Antiquitates divinae*".
724. Швеглер предложил параллель, i. 534, прим. 20. О Буфонии см. особенно Mannhardt, *Myth. Forsch.* 68. О других подобных обрядах см. Lobeck, *Aglaophamus*, 679, 680.
725. Bücheler, *Umbrica*, 114.
726. Идея козла отпущения, конечно, не была неизвестна в Италии; Бюхелер цитирует Серва (Serv. (*Aen.* 2. 140) "*Ludos Taureos a Sabinis propter pestilentiam institutos dicunt, ut lues publica in has hostias verteretur*". См. о *Regifugium*, ниже, с. 328.
727. См. примеры в Frazer, *Golden Bough*, ii. 160 foll. Один из них с островов Ки интересен тем, что включает в себя бегство людей.
728. Nissen, *Landeskunde*, 406.
729. *C. I. L.* p. 269.
730. Macrobian. 1. 11. 36; Plut. *Camill.* 33.
731. Aug. *de Civ. Dei*, 4. 8.
732. *de Feriis*, 9.
733. Последний пункт приводится в *Camill.* 33-6: ср. *Рим.* 29. 6.
734. Связь этих обычаев с *Nonaе Caprotinae* и с греческой историей Литиерса была предложена Маннхардтом, *Myth. Forsch.* 32. Г-н Фрейзер приводит полезную подборку примеров, *G. B.* ii. 363 и далее. Этот обычай сохранился в Дербишире (так мне сказал мистер С. Б. Смит, стипендиат Линкольн-колледжа), но только в том виде, что незнакомца заставляют "платить за ногу".
735. *G. B.* i. 381.
736. Это был обычай, говорит Макробий (i. 10) "*ut patres familiarum, frugibus et fructibus iam coactis, passim cum servis vescerentur, cum quibus patientiam laboris in colendo rure toleraverant*". Старый английский праздник урожая, или мелл-саппер, имел все признаки Сатурналий (Brand, *Pop. Antiq.* 337 foll.).
737. Тертуллиан, *de Spect.* 5.
738. См. ниже, с. 208.

739. Этот момент - объединение свободных и свободных женщин в жертвоприношении - кажется, доказывает, что *Nonae Caprotinae* и *ancillarum feriae* были лишь двумя названиями для одного и того же. Макробий связывает легенду о последнем с обрядом первого (i. II. 36).
740. Plut. *Rom.* 29. Варро, *L. L.* 6. 18 пишет "in Latio".
741. Deecke, *Die Falisker*, 89; Roscher, in *Lex. s. v. Juno*, p. 599.
742. См. выше, с. 143.
743. Естественно сравнить фикус Руминалис с легендой об основании Рима.
744. Любопытно, что практика в земледелии, называемая *caprificatio*, или введение ветвей дикого дерева среди ветвей культурной смоковницы, чтобы заставить ее созреть (Plin. *N. H.* 15. 79; Colum. II. 2), происходила в июле; и мне кажется вполне возможным, что между ней и *Nonae Caprotinae* существовала связь.
745. Маннхардт, *Миф. Forsch.* I. с.
746. Macrobian. 3. 2. 11 и 14. Макробий также цитирует Варро в 15-й книге его *Res Divinae* "Quod pontifex in sacris quibusdam vitulari soleat, quod Graeci παρνίξιν vocant. Возможно, мы можем сравнить *visceratio*: Serv. Aen. 5. 215.
747. Выше, p. 176.
748. Marq. 170.
749. См. Marq. 384, и *Lex. s. v. Apollo* 447.
750. Liv. 25. 12.
751. В МСС Ливия (27. 23) есть a.d. iii *Nonas*, без сомнения, ошибочно для a.d. iii *Idus*. Меркель, *Praef.* xxviii.; Моммзен, *C. I. L.* 321.
752. Liv. 25. 12; 26. 33; Festus, 326; Cie. *Brutus*, 20, 78, откуда следует, что Энний создал свои "Тюесты" в этих людях. Ср. историю в Macrobian. 1. 17. 25.
753. Liv. 27. 23.
754. Liv. 3. 63. Это более древнее святилище Ливий называет Аполлинарием. Храм, который следовал за ним, был единственным храмом Аполлона в Риме, пока Август не построил один на Палатине после Актиума; это ясно из Аскония, p. 81 (ad Cic. in toga candida), цитируемого Аустом, *de Aedibus sacris*, 7. Он находился за пределами Porta Carmentalis, около Circus Flaminius. Некоторые предполагают, что на Квиринале существовал еще более древний Аполлинарий, но это основано на неопределенной поправке О. Мюллера в Varro, *L. L.* 5. 52.
755. Liv. 40. 51. Римляне, по-видимому, первоначально называли бога *Апелло* и связывали это имя с *pellere*. Paulus, 22; Macrobian. 1. 17. 15.
756. Liv. 5. 13.
757. Лекс. с. против Аполлона, 446.
758. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 69.
759. Strabo, p. 214; Herodotus, 1.167.

760. Иордан о Преллере, i. 265.

761. Aen. 11. 785 "Summe deum, sancti custos Soractis Apollo" и т. д.

762. Serv. Aen. 10. 316 "Omnes qui secto matris ventre procreantur, ideo sunt Apollini consecrati, quia deus medicinae est, per quam lucem sortiuntur. Unde Aesculapius eius fingitur filius: ita enim eum [esse] procreatum supra (7. 761) diximus. Caesarum etiam familia ideo sacra retinebat Apollinis, quia qui primus de eorum familia fuit, exsecto matris ventre natus est. Unde etiam Caesar dictus est.

763. Краткое изложение у Roscher, *Lex. s. v. Apollo* 448; Boissier, *Religion Romaine*, i. 96 foll.; Gardthausen, *Augustus*, vol. ii, p. 873. *O ludi saeculares* см. особенно издание Моммзена, посвященное великой, но изуродованной надписи, недавно обнаруженной в Campus Martius (*Eph. Epigr.* viii. 1 foll.); Diels, *Sibyllin. Blätter*, p. 109 foll.; и *Carmen Saeculare* Горация с комментариями Орелли и Уикхема.

764. L. L. 6. 18 fin. и 19 init.

765. Festus, 119. s. v. Lucaria.

766. Битва при Аллии произошла 18 числа, за день до первой Лукарии. Это, несомненно, послужило основанием для легенды, связывающей их, тем более что Виа Салария, возле которой находилась роща праздника, пересекала поле битвы примерно в десяти милях к северу от Рима.

767. См. Friedländer in Marq. 487; Плутарх, Q. R. 88.

768. Моммзен в *Ephemeris Epigraphica*, ii. 205.

769. i. III; Liv. 24. 3; Cato, ap. Priscian, 629. Много полезного о *luci*, используемых для обозначения границ, *асилы*, рынков и т. д., можно найти в Rudorff, *Gromatici Veteres*, ii. 260.

770. В Англии "лайт" нередко обозначает "прогалину" или просеку в лесу.

771. Ниже, стр. 222 и 228.

772. По вопросу о религиозных идеях, возникающих при первом возделывании земли в дикой местности, я не знаю ничего более поучительного, чем замечания Робертсона Смита в "Религии семитов", Лекция iii; я часто думал, что они проливают свет на происхождение Марса и родственных ему нумизмов. Самые древние поселения в центральной Италии сейчас находятся на вершинах холмов, вероятно, когда-то покрытых лесом (см. статью фон Дуна о недавних раскопках, *Journal of Hellenic Studies*, 1896, p. 125). Любопытно, что в Бенгалии сохранились представления о лесах и вершинах холмов, см. Crooke, *Religion, &c., in India*, ii. 87.

773. R. R. 139. О *пиaculaх* такого рода см. также Henzen, *Acta Fratr. Arv.* 136 foll.; Marq. 456.

774. См. ниже, p. 312.

775. См. отрывок у Фронтинуса (*Grom. Vet.* 1. 56: ср. 2. 263).

776. *Röm. Jahr*, p. 221, и примечание 81 на p. 222.

777. Festus, 377 "Umbræ vocantur Neptunalibus casae frondeae pro tabernaculis. Виссова (*Lex. s. v. Neptunus*, 202) сравнивает οκιάδες спартанской Карнеи (также в летний зной), описанный в Athenaeus, 4. 141 F.

778. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 54, с примечанием Deecke 51 b. Этруссские формы - Nethunus и Nethuns. Форма слова - прилагательное, как Portunus и т. д.; но какова этимология первого слога? Нам, конечно, вспоминается Непе или Непете, внутренний город недалеко от Фалерии; и, похоже, культ принадлежал именно этому району. Мессапс, "Нептуний пролес", ведет фалисков и других на войну в Virg. *Aen.* 7. 691, а Халесус, Neptuni filius, был одноименным героем Фалерии (Deecke, *Falisker*, 103). О связи Нептуна с каким-либо прибрежным городом ничего не известно.

779. 13. 23. 2: ср. Varro, *L. L.* 5. 72.

780. См. выше, p. 60.

781. Ср. Serv. *Aen.* 5. 724 '(Venus) dicitur et Salacia, quae proprie meretricum dea appellata est a veteribus.'

782. Gell. 5. 12; Henzen, *Act. Fratr. Arv.* 124. Виссова в своей статье "Neptunus", как мне кажется, заходит слишком далеко, когда утверждает, что "pater" принадлежало всем божествам древнейшей религии. См. ниже, с. 220.

783. Liv. 5. 13. 6; Dionys. 12. 9. Wissowa, *Lex. s. v. Nept.* 203, для его дальнейшей истории как Посейдона.

784. Wissowa in *Lex. l. c.* Сомневаюсь, что можно привести много аргументов в пользу того, что Нептуналии 23-го числа обязательно связаны с Лукариями 17-го и 19-го - т. е. три чередующихся дня, как три дня Лемурии в мае.

785. Varro, *L. L.* 5. 84 "Furinalis (flamen) a Furina quous etiam in fastis Furinales feriae sunt": ср. 6. 19 "Ei sacra instituta annua et flamen attributus: nunc vix nomen notum paucis."

786. См. краткое и разумное примечание Виссова в *Lex. s. v. Furrina*. По поводу путаницы с Furiae, Cic. *de Nat. Deor.* 3. 46; Plut. *C. Gracch.* 17; *Lex. s. v. Furiae*. Иордан в Preller, ii. 70, сомневается в этимологическом вопросе.

787. p. 71.

788. В Preller, ii. 121.

789. *Röm. Jahr*, 221.

790. У Varro, *R. R.* I. 33, есть только следующее: 'Quinto intervallo, inter caniculam et aequinoctium autumnale oportet stramenta desecari, et acervos construi, aratro offringi, frondem caedi, prata irrigua iterum secari'.

791. Это естественная позиция для *агера* старейшей общины на Палатине. Считается, что Campus Martius был "царской землей" более позднего города (Liv. 2. 5).

792. Liv. 10. 1. 9; Aust, *de Aedibus sacris*, p. 10.

793. Marq. 377; Dio Cass. 37. 24 и 25; Tac. *Ann.* 12. 23.

794. *C. I. L.* i. 49 и 179.

795. См. Preller, ii. 228; и статью "Sacerdos" в *Dict. of Antiquities*, новое издание.

796. По этому сложному вопросу см. *Dict. of Antiquities*, s.v. Indigitamenta; а также длинную и исчерпывающую статью Р. Питера в Roscher's *Lexicon* (которая, однако, плохо написана и в некоторых отношениях, как мне кажется, вводит в заблуждение).

797. См. ценное резюме Оста (в десяти строках).

798. Plin. *N. H.* 35. 19.

799. 40. 19.

800. Paulus, 23; Quintil. 1. 7. 12; Varro, *L. L.* 5. 52 (из "Sacra Argeorum"), если читать "adversum Solis pulvinar cis aedem Salutis". Говорят, что это имя связано с умбрийским и этрусским богом света Усилом, слово, которое, как полагают, можно узнать у Аврелия (= Авселия, Varro, l. c.) и у Озеула из салийского гимна (Wordsworth, *Fragments and Specimens of Early Latin*, p. 564 foll.).

801. Так, например, Вергилий, *Georg.* 1. 498 "Di patrii indigites et Romule Vestaque Mater". Peter, in *Lex. s. v. Indigitamenta*, 132.

802. i. 325.

803. *Lex. s. v. Indigitamenta*, 137.

804. Wissowa, *de Romanorum Indigetibus et Novensidibus* (Marburg, 1892).

805. Merkel, *Praef. in Ov. Fastos*, cxxxv; Mommsen, *C. I. L.* 324.

806. *Lex. s. v. Hercules*, 2903 foll., где Р. Петер обобщил и подверг критике все различные мнения.

807. Liv. I. 7.

808. Дионис. I. 40, который говорит, что в его время эти обязанности выполняли рабы. См. *Lex.* 2925 для длинного списка предположений относительно этой части легенды. Потитии никогда не встречаются в надписях; и я думаю вместе с Иорданом (Preller, ii. 291), что это имя вымышленное, придуманное для того, чтобы объяснить функции рабов.

809. *C. I. L.* vi. 312-319, найдено на месте *аэдов*.

810. Macrobius. 3. 12. 2; Варро, *L. L.* 6. 15. Непокрытая голова также встречается в культе Сатурна; Р. Питер утверждает, что этот обычай может быть древнеиталийским (*Lex.* 2928).

811. Marquardt, *Privatalterthümer*, vol. i, p. 291.

812. См. выше, p. 142 и далее. Plut. *Qu. Rom.* 60; Macrobius. 1. 12. 38. В *Q. R.* 90 Плутарх отмечает, что при жертвоприношении нельзя было упоминать другого бога и нельзя было допускать собаку.

813. *de Re Rustica*, 83.

814. Слово *profanatum*, в отличие от *polluctum* (см. Marq. 149).

815. Aen. 8. 281 и далее.

816. Салии встречаются в культе Геракла также в Тибуре: Macrobius 3. 12. 7. См. заметку Иордана в Preller, i. 352.
817. Lex. 2931 и далее; C. I. L. i. 149 и далее.
818. Примеры собраны Р. Питером в Lex. 2935.
819. Festus, 253, s. v. pollucere merces; Plut. Qu. Rom. 18; Vita Sullae, 35; Crassi, 2; Lex. 2032 foll.
820. Marq. 469; Festus, p. 318, s. v. sacrima.
821. Robertson Smith, Religion of the Semites, p. 233.
822. G. B. ii. 373 foll.
823. В легенде Геракл отдал десятую часть своей добычи жителям этого места (Dionys 1. 40).
824. См. Моммзен в C. I. L. i. 150.
825. например, в Bréal, Hercule et Cacus.
826. См. Lex. 2286 (Р. Питер, цитируя Рейффершайда).
827. Journal of Hellenic Studies, vol. xiii. 73. Профессор Гарднер склонен считать миф финикийским, а не греческим, и связывать его с финикийским Мелькартом = Гераклом. Ваза находится в Ашмолеанском музее и была найдена хранителем, мистером Артуром Эвансом.
828. Mon. dell' Inst. v. 25. Но характер вазы - архаичный ионийский, как говорит мне профессор Гарднер; Lex. 2275.
829. H. Peter, Fragmenta Hist. Rom. p. 166 (= Solinus, i. 7).
830. C. I. L. xiv. 3555; Lex. 2278.
831. Robertson Smith, op. cit. pp. 228 и далее, и дополнительное примечание F.
832. Считается, что днем праздника в Ариции было также 13 августа (Lex. s. v. Diana, 1006).
833. Beloch, Italischer Bund, 180; Катон (ap. Priscian, 7. 337, ed. Jordan, p. 41) приводит названия городов, объединенных арицийским культом - Ариция, Тускулум, Ланувий, Лаврентий, Кора, Тибур, Пометия, Ардея.
834. Liv. I. 45 Dionys. 4. 26; Varro, L. L. 5. 43.
835. Dionys. l. c. См. Jordan, Krit. Beiträge, 253.
836. Так Liv. l. c.: в других храмах Дианы были олени рога, согласно Плутарху, Q. R. 4. Корова была любимой жертвой Дианы (Marq. 361); но мы не можем быть уверены, что эта особенность не была заимствована из культа Артемиды (Farnell, Greek Cults, ii. 592).
837. Отрывки из Ливия, процитированные Стьюдингом (Lex. 1008), вряд ли имеют отношение к делу, поскольку культ в них не упоминается.
838. Плут. Q. R. 100.
839. Serv. Aen. 8. 564: ср. Liv. 22. 1, 26. 11.

840. Маннхардт, А. В. Ф. 328 foll.
841. Фест, 343, "Servorum dies".
842. См. выше, с. 75.
843. Strabo, Bk. 4, p. 180; Farnell, *Greek Cults*, ii. 529 и 592.
844. Liv. 5. 13: Аполлон и Латона, Диана и Геракл, Меркурий и Нептун.
845. Lex. 1007. При раскопках в Неми было найдено несколько вотивных подношений в терракоте, изображающих женщин с детьми на руках. Ср. Овидий, *Фасты*, 3. 269. Плутарх сообщает нам (Q. R. 3), что мужчины не допускались в святилище Дианы в Виллуме Патриции; но об этом больше ничего не известно.
846. Плут. Q. R. 100; Jevons, *Introduction*, p. lxviii.
847. Фрейзер, *Золотая ветвь*, i. 187.
848. C. I. L. vi. 656, 658.
849. Frazer, G. B. i. 105: ср. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 128 foll. Serv. Georg. 3. 332 "Ut omnis quercus Iovi est consecrata, et omnis *lucus* Dianae. (Возвращение Дианы из леса в дом любопытно иллюстрирует надпись из Арикии (Wilmanns, *Exempla*, 1767), в которой она отождествляется с Вестой.
850. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 15.
851. 5. (4.) 2.
852. *Metaph.* 14. 623 foll.; Preller, i. 451.
853. Варро. L. L. 7. 45. Бог Помонус (род. Pomonones) встречается в игувианском ритуале (Bücheler, *Umbrica*, 158); возможно, он был идентичен Вортумнусу.
854. Варро, L. L. 5. 46.
855. Preller, i. 452, и примечание Иордана.
856. Festus, 217, s. v. persillum. Все, что мы знаем о его обязанностях, это то, что он "размазывал арму Квирина"; слово, обозначающее масло или смазку, которую он использовал, было "persillum". У Квирина был свой фламен, который, как можно предположить, выполнял эту работу за него; отсюда Марк (328 прим.) сделал вывод, что бог в данном случае был формой Януса, Янусом Квирином. Но других веских доказательств существования Януса Квирина нет, хотя Янус и Портунус могут быть тесно связаны.
857. L. L. 6. 19.
858. C. I. L. 325. Он считает, что *atria Tiberina*, упоминаемая Овидием (*Fasti*, 4. 329), была станцией на пути процессии.
859. Моммзен не убедил других ученых, например, Иордана на Preller, ii. 133, и Marq. 328, который указывает, что если Voltumnus - это старое название Тибра, то у этого речного бога уже был фламен (Volturnalis) и праздник в этом месяце (см. ниже о Volturnalia). Я склонен думать, что критики Моммзена одержали верх в этом споре.
860. На Aen. 5. 241.

861. *Röm. Jahr*, p. 250. Иордан восстановил отрывок таким образом: "Quo apud veteres aedes in portu et feriae institutae" (Preller, i. 178 note).
862. См. Marquardt, *Privatalterthümer*, p. 226.
863. Паулюс, 56.
864. В Festus, 233, говорится, что *portus* использовался для обозначения дома в Двенадцати таблицах.
865. *Topogr.* i. 430; Marq. соглашается (327 прим.).
866. Preller, i. 177.
867. Он был основан поздно, по обету, данному К. Дуилием во время Первой Пунической войны (260 г. до н.э.). После восстановления Тиберием (Тас. *Ann.* 2. 49) день посвящения стал 18 октября. См. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 18.
868. См. выше о 23 апреля, с. 85.
869. Ливий, 10. 31; Aust, *de Aedibus sacris*, p. 12.
870. См. выше, с. 86.
871. Paulus, 264.
872. Preller, i. 196; Marq. 333 прим.
873. Varro, *L. L.* 6. 16 "Vinalia a vino; Hic dies Iovis, non Veneris; huius rei cura non levis in Latio; nam aliquot locis vindemiae primum a sacerdotibus publicae fiebant, ut Romae etiam nunc; nam flamen Dialis auspicatur vindemiam, et ut iussit vinum legere, agna Iovi facit, inter quoius exta caesa et porrecta flamen primus vinum legit. Но эта записка, помещенная между другими записями на Cerialia и Robigalia, явно относится к 23 апреля, и последняя ее часть должна восприниматься как простое объяснение "huius rei cura non levis" без указания на конкретный день.
874. См. выше, с. 110.
875. p. 264.
876. *L. L.* 6. 20. Отрывок из 6. 16, процитированный выше, заканчивается так: 'In Tusculanis hortis (sortis in MS.) est scriptum: Vinum novum ne vehatur in urbem antequam Vinalia calentur', что может означать объявление, вывешенное в виноградниках. Другое прочтение - "святилище".
877. *C. I. L.* 316 и 326; Varro, *R. R.* 1. 65.
878. Ср. Плиний, *N. H.* 18. 284. 'Tria namque tempora fructibus metuebant, propter quod instituerunt ferias diesque festos, Robigalia, Floralia, Vinalia'. Я не вижу причин, почему Виналия здесь не должна быть Виналия Рустика. Ср. Virg. *Georg.* 2. 419 "Et iam maturis metuendus Iuppiter uvis. Hartmann, *Röm. Kal.* 137 foll.
879. Vol. ii. 379.
880. 272 г. до н. э. (Festus, 209; Aust, p. 14).
881. Для этого алтаря, Tertull. *Spect.* 5 и 8; Dionys. 1. 33; Тас. *Ann.* 12. 24; Serv. *Aen.* 8. 636.

882. Никакое исправление этого слова не кажется удовлетворительным: см. Mommsen, *C. I. L.* 326.
883. Wissowa, *Lex. s. v. Consus*, 926.
884. Предложено Моммзенем, *C. I. L.* 326, и принято Виссовым. К сожалению, Колумелла (p. 6), ссылаясь на эту практику, ничего не говорит о ее распространении в Италии. Альтернативное объяснение было предложено мне Робертсоном Смитом (*Религия семитов*, 107): см. также примечание в Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 100; и ниже о Terminalia (p. 325).
885. Подземный алтарь Dis Pater в Campus Martius, на котором частично праздновались ludi saeculares (Zosimus, 2. 1), возможно, имел такое же происхождение.
886. *Qu. Rom.* 40: ср. Dionys. 1. 33.
887. *Fast. Praen.*; *C. I. L.* 237.
888. 2. 31, где он говорит, что они соблюдались в его собственные дни: ср. Страбон, Вк. 5.3. 2.
889. p. 148.
890. Friedländer in Marq. 482. О связи игр с урожаем см. Mannhardt. *Myth. Forsch.* 172 foll.
891. Варро (ap. Non. p. 13) цитирует старинный стих, который, кажется, подходит к данному случаю: "Sibi pastores ludo faciunt coriis consualia".
892. Varro, *L. L.* 6. 20; Serv. *Aen.* 8. 636; Dionys. 2. 31; Cic. *Rep.* 2. 12.
893. См. выше, с. 178.
894. Vol. ii. 171 foll., 372 foll.
895. *de Spect.* 8.
896. См. выше, с. 89; Овидий, *Фасты*, 4. 908.
897. Festus, p. 210, s. v. piscatorii ludi (Varro, *L. L.* 6 20). Последний использует слово "animalia" и не упоминает рыбу. Рыбу, очевидно, приносили в жертву у домашнего очага; но сомнительно, что Вулкан когда-либо был божеством огня в очаге (см. Schwegler, *R. G.* i. 714; Wissowa, *de Feriis*, xlv).
898. См. ниже, с. 309; Овидий, *Фасты*, 2. 571 и далее.
899. См. выше, 23 мая, с. 123; Варро, *L. L.* 5. 84; Macrobius. 1. 12. 18; *C. I. L.* vi. 1628.
900. ii. 149.
901. В изуродованном примечании в *Fast. Praen.* приведена выше. Мнение Виссова об ошибке считать Вулкана богом кузнецов см. выше, с. 123 (23 мая).
902. Энний, *Fragm.* 5. 477; Virg. *Aen.* 5. 662.
903. *C. I. L.* vi. 826.
904. Liv. 24. 10. 9.
905. Витрув. 1. 7. 1.

906. *Римские вопросы*, xviii.
907. *de Aedibus sacris*, p. 47 foll.
908. Что это было, мы точно не знаем: их было несколько (Preller, ii. 150).
909. Fest. 154, от Атея Капито; Macroб. 1. 16. 17.
910. Плут. *Rom.* 11; Овидий, *Fasti*, 4. 821. Плутарх ошибочно называет его находящимся в Комиции.
911. По-видимому, это подразумевается под словами Катона, цитируемыми Фестом, l. с. "Mundo nomen impositum est ab eo mundo quod supra nos est ... eius inferiorem partem veluti consecratam dis Manibus clausam omni tempore nisi his diebus (т. е. три вышеупомянутых) maiores c[ensuerunt habendam], quos dies etiam religiosos judicaverunt.
912. Фест. 128. Также Varro, ap. Macroб. 1. 16. 18 "Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum ianua patet". Lex. s. v. Dis Pater, 1184; Preller, ii. 68.
913. Müller-Deecke, *Etrusker*, ii. 100. Плутарх выражается яснее: ἀπαρχαί τε πάντων, ὅσοις νόμῳ μὲν ὡς καλοῖς ἐχρῶντο, φύσει δὲ ὡς ἀναγκαίοις, ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. О практике закапывания зерна и т. д. см. выше в Консуалии.
914. Macroб. 1. 16. 17. Об аналогичных идеях в Греции см. A. Mommsen, *Heortologie*, 345 foll.
915. *de Feriis*, vi.
916. Varro, *L. L.* 6. 21; Festus, 187.
917. Varro, *L. L.* 5. 57 и 64; Festus, 186; Macroб. 1. 10. 19. Так что Preller, ii. 20. Проницательный Амброш, как мне кажется, сомневался в этом (*Studien*, 149), а также в супружеских узах вообще среди италийских божеств. См. его примечание на с. 149.
918. Gell. 13. 23. Опис Тойтесия (если чтение правильное) из вазы Эсквилина (Иордан в Preller, ii. 22) может быть комбинацией такого рода (toitesia, conn. tutus?): ср. опис opifera.
919. Сам Виссова заходит так далеко, что говорит, что мужские и женские божества соединялись вместе "не по праву брака, а по служебным обстоятельствам", op. cit. vi.
920. Op. cit. vii.; Моммзен, *C. I. L.* 327 отказывается следовать за ним здесь.
921. *L. L.* 6. 20. В МСС читается как Opere Consiva; так же считает Моммзен в *C. I. L.* 327. Виссова принимает другую форму.
922. См. Mommsen, l. с., и Marquardt, 212.
923. См. о Весталии выше, с. 147, и Marq. 251.
924. Colum. 12 4. Цитируется в De Marchi, *Il Culto privato di Roma Antica* (Milan, 1896), p. 56. См. мою статью в *Classical Review* за октябрь 1896 г.: vol. x. p. 317 foll.
925. *C. I. L.* 327.
926. Preller, ii. 142.
927. *Aen.* 8. 330.

928. В Preller, ii. 143. В отрывке Лукреция Volturnus сочетается с Auster: "Inde aliae tempestates ventique secuntur, Altitonam Volturnus et Auster fulmine pollens. Колумелла (11. 2. 65) говорит, что некоторые люди используют это название для обозначения восточного ветра (ср. Liv. 22. 43).
929. *Röm. Jahr*, 251.
930. Это соответствует длине, которой достигли луди во времена Цицерона (*Verr.* i. 10. 31). 4 сентября, вероятно, было добавлено после смерти Цезаря (Mommсен в *C. I. L.* 328).
931. *C. I. L.* 281.
932. *R. R.* I. 33.
933. См. мастерское эссе Моммзена в его "*Römische Forschungen*", т. ii. p. 42 и далее. Aust, in *Myth. Lex.* s. v. Iuppiter, 732.
934. Mommсен, *Röm. Chronol.* 86 foll.
935. Проба экворума", предшествующая скачкам в цирке, проходила на следующий день после ид: см. выше, с. 27.
936. Моммзен (*C. I. L.* 328, и *Röm. Forsch.* ii. 43 foll.) указывает, что настоящим центром и первоначальным днем *ludi* был день великой процессии (*pompa*) от Капитолия до *Circus maximus*; и что это было, вероятно, 15-е, через два дня после *epulum*, потому что 14-е, будучи *postridianus*, было несчастливym, и этот день также был занят "*equorum probatio*". (См. *Fasti Sab.*, Maff., Vall., Amit. и Antiat.)
937. См. ниже, стр. 234. О *dies natalis* см. Aust, in *Lex.* s.v. Iuppiter, p. 707; Плутарх, *Poplic.* 14.
938. Mommсен, *Röm. Forsch.* I. c.
939. Ливий, 36. 2. 3. Отрывок относится к *ludi magni*, т. е. специальным вотивным играм, обряженным после фиксированной организации *ludi Romani*; но он не менее показателен для последних, поскольку они возникли из вотивных игр.
940. So Marq. 349 и примечание; Моммзен в *C. I. L.* 329, 335. Я следую Aust, *Lex.* s. v. Iuppiter, 732. Эпулум Минервы" в деревенских календарях - лишь слабое доказательство древней и особой связи богини с этим днем; но Моммзен считает, что эпулум "*magis Minervae quam Iovis fuisse*".
941. Aust, I. c.
942. Aust, *Lex.* s. v. Iuppiter, 670, 735.
943. В Капитолии (Gellius, 12. 8. 2; Liv. 38. 57. 5). О коллегии *эпулонов*, которая с 196 г. до н. э. ведала этим и другими общественными праздниками, см. Marq. 347 foll.
944. Val. Max. 2. 1. 2; Plin. *N. H.* 33. 111; Aust, I. c.; Preller, i. 120.
945. Marq. 348.
946. *R. R.* 132. Фест (68) объясняет *daps* как "*res divina quae fiebat aut hiberna semente aut verna*", а Катон предписывает земледельцу начинать сев после описанной им церемонии. Я не совсем понимаю, намеревался ли Марквардт также связать *epulum Iovis* от 13 ноября с осенним севом.

947. Я не могу предложить никакого объяснения этим словам, хотя наполовину склонен подозревать, что Веста была первоначальным божеством этого сельскохозяйственного обряда, а Юпитер и приношение вина - более поздние вторжения.
948. *Fasti*, 6. 307. О Вакуне см. Preller, i. 408.
949. Вк. 2. 23 (ср. 2. 50); Marq. 195 и далее. Сравнение греческого и римского употребления такого рода см. в de Coulanges, *La Cité antique*, p. 132 foll.
950. Он сравнивает эту обычную трапезу с трапезами прутаевѣа в греческих городах, а также с φιδίτια в Спарте. Но маловероятно, чтобы практика куриЙ имела какое-либо иное происхождение, кроме местного.
951. См. сар. 7 книги Амброша "*Studien*"; и ср. гл. 1 о Регии как более древнем центре.
952. Я могу оставить в сноске предположение о том, что первоначальным божеством эпулума была Веста. Мы знаем, что 13 сентября было одним из трех дней, в которые весталки готовили *mola salsa* (Serv. *Ecl.* 8. 32). Мы не можем связать это *mola salsa* с культом Юпитера в этот день, поскольку весталки не имеют прямой связи с этим культом ни в какой период года; но возможно, что оно сохранилось с тех времен, когда общая трапеза проходила в Регии.
953. См. замечательную и исчерпывающую статью Ауста о Юпитере в "*Лексиконе*" Рошера.
954. Робертсон Смит (*Религия семитов*, 42 и след.), кажется, прослеживает идею, восходящую к реальному физическому отцовству. С другой стороны, мистер Фарнелл (*Культы греческих государств*, i. 49) считает, что в случае с Зевсом он выражает "скорее моральную или духовную идею, чем какую-либо реальную теологическую веру в физическое или человеческое происхождение". В Италии, как мне кажется, суффикс *pater* указывает на особую связь с определенным родом, причем скорее на опекунов, чем на фактическое отцовство. См. выше о Нептуналии.
955. См. примечание Джордана к Preller, i. 56.
956. См. мою статью в *Classical Review*, vol. ix. 474 и далее.
957. Виссова, *de Feriis*, p. 6, в истинном духе итальянского богослужения, заключает, что это было "не по праву брака, а по служебному расположению".
958. Bücheler, *Umbrica*; Bréal, *Les Tables Eugubines*.
959. Tab. 1 B. (Бюхелер, стр. 2, принимает его за храм или сакеллум Юноны).
960. Grabovius - эпитет Марса; Sancius - Фисия; Jovius или Juvius - более чем одного божества.
961. Farnell, op. cit. i. 50 и примечания.
962. Mommsen, *Unteritalische Dialekten*, 341; Lex. 637. Юпитер Какун из С. I. L. 6. 371 и 9. 4876 также указывает на *высокие места*, есть и другие примеры.
963. Aen. 9. 567.
964. Wordsworth, *Fragments and Specimens*, p. 564.

965. Сб. 1. 15. 14.
966. Deecke, *Etruskische Forschungen*, iv. 79 foll.
967. *Lex. s. v. Iuppiter*, p. 634.
968. Servius *Ecl.* 10. 27; *Dict. of Antiquities* (ed. 2), s. v. Triumphus.
969. Farnell, i. 184 foll. См. также Dion. Hal. 1. 21. 2; Deecke, *Die Falisker*, p. 88; *Lex. s. v. Juno*, 591; Roscher, *Juno und Hera*, 76.
970. *Lex.* 643.
971. H. Jordan, *Symbolae ad historiam religionum Italicarum alterae*. Кёнигсберг, 1885.
972. 'Orceria-Numeri-nationu-cratia-Fortuna-Diovo-filei-primocenia-donom dedi' (С. I. L. xiv. 2863). Есть и более поздние надписи, в которых она фигурирует как "Iovis (или Iovi) puero", в смысле "ребенок женского пола" (С. I. L. xiv. 2862, 2868). Этот вопрос обсуждается Моммзенем в *Hermes* за 1884 год, p. 455, и Иорданом, op. cit. См. также *Lex. s. v. Fortuna*, 1542 и далее, и s. v. Iuppiter, 648.
973. *Symbolae*, i. p. 8, и ср. 12. Очевидную параллель в мифе о рождении Марса см. в 1 марта.
974. *Hermes*, 1884, p. 455 foll.
975. Геллий, N. A. 5. 12; Ovid, *Fasti*, 3. 429 foll.; и см. выше о 21 мая. Что касается Геракла, Иордан l. c. и его примечание к Preller, ii. 298. Для Caeculus, Wissowa, в *Lex. s. v.*
976. С. I. L. xiv. 2862 и 2868.
977. *Tria signa* из Liv. 23. 19, помещенные "in aede Fortunaе" М. Аницием после его бегства от Ганнибала с посвящением, возможно, были изображением Фортуны и двух младенцев (Preller, ii. 192. note 1): но это очень сомнительно.
978. Jordan, *Symbolae*, 10; *Lex. s. v. Fortunaе*, 1543; Fernique, *Étude sur Préneste*, 78.
979. Герхард, *Antike Bildwerke*, Tab. iv. № 1, приводит пример: дети здесь, однако, не младенцы, а мать обнимает их за шею. Кажется, это больше похоже на типы Лето с Аполлоном и Артемидой в младенческом возрасте (*Lex. s. v. Leto*, 1973), как предлагает мне профессор Гарднер.
980. *Ad Aen.* 7. 799.
981. *Lex. s. v. Iuppiter*, 640 .
982. См. Fernique, *Étude sur Préneste*, pp. 79-81.
983. Fernique, op. cit. p. 79.
984. Fernique, 139 foll. Виссова пишет о Праенесте как об "особой точке связи между латинской и этрусской культурой" (*Lex. s. v. Mercurius*, 2813).
985. Плутарх, *Параллели*, 41.
986. См. в конце апреля, с. 95.
987. Liv. 1. 31. 3 "visi etiam audire vocem ingentem ex summi cacuminis luco, ut patrio ritu sacra Albani facerent."

988 Например, вазы очень примитивного производства (Henzen, *Acta Fratr. Arv.* 30).

989. Liv. 27. 11 (209 г. до н. э.).

990. Niebuhr, *Hist. of Rome*, ii. 37. Сильные аргументы против этой точки зрения приводит Ауст, *Lex.* 696.

991. Павел. Диас. 87. Лукус упоминается в испорченных фрагментах аргейского маршрута (см. 15 мая) в Varro, *L. L.* 5. 50 (см. Jordan, *Topogr.* ii, 242): где я склонен думать, что настоящее чтение - "Esquiliis cis Iovis lucum fagutalem"; "Iuppiter Fagutalis" в Plin. *N. H.* 16. 37; "vicus Iovis Fagutalis", *C. I. L.* vi. 452 (110 г. н. э.).

992. О Юпитере Виминиусе и его аре, Fest. 376.

993. Liv. 1. 10; Dionys. 2. 34; Propert. 5. (4.) 10.

994. Другие примеры подобной практики см. в Bötticher, *Baumkultus*, pp. 73 и 134; Вергилий, *Aen.* 10. 423, и Сервий, *ad loc.*; Стаций, *Theb.* 2. 707.

995. Кукуруза. Nep. *Atticus*, 20; ср. Mommsen, *Res Gestae Divi Augusti*, p. 53; Dion. Hal. 2. 34. 4. По-видимому, именно на это ссылается Ливий в 1. 10, приписывая его, по римской моде, Ромулу: "Templum his regionibus, quas modo animo metatus sum, dedico sedem opimis spoliis". Обсуждение формы этого храма см. в Aust, в *Lex. s. v. Iuppiter*, 673. Он склонен приписывать его (679) А. Корнелию Коссу, который посвятил второй *spolia opima* в 428 г. до н. э. (Liv. 4. 20).

996. Смысл культового названия неясен; *Lex. s. v. Iuppiter*, 673.

997. Павел. Диас. 92; Serv. *Aen.* 12. 206.

998. Aust, in *Lex.* 676. Идея принадлежит Хельбигу в его "*Italiker in der Poebene*", 91 и далее. Ср. Schwegler, *Röm. Gesch.* i. 681, и Preller, i. 248 foll. H. Nettleship, *Essays in Latin Literature*, p. 35, и Strachan-Davidson (Polybius, *Prolegomena*, viii) с пользой обсуждают клятву *per Iovem lapidem*. Неттлшип считает, что отрывок Сервия - единственный, который "дает реальную поддержку" представлению о том, что бог был представлен камнем; а Страхан-Дэвидсон отмечает этимологический метод Сервия.

999. См. его заметку о "скипетре" (*Aen.* 12. 206), который он объясняет как замену "симулякра" Юпитера. Был ли этот "симулякр" камнем? Если да, то он должен был сказать об этом. Очевидно, он мало или совсем ничего не знал об этих культовых предметах.

1000. *de Civ. Dei* 2. 29. С. Августин объединяет его с фокусом Vestae, как нечто хорошо известное: в то время этого нельзя было сказать ни об одном предмете в храме Юпитера Феретрия. Эпитет Capitulinus подошел бы камню Термина гораздо лучше; в этом, собственно, почти уверен Сервий, говоря о вергилиевском "Capitoli immobile saxum" (*Aen.* 9. 448), который он отождествляет с "lapidem ipsum Termini". Несомненно, если бы мы могли быть уверены, что такой камень существовал, мы могли бы предположить, что это был аэролит (Strachan-Davidson, p. 76, который приводит примеры).

1001. Так, Неттлшип, л. с.: и Страхан-Дэвидсон, л. с.

1002. Он цитирует Plin. *N. H.* 37. 135 "cerauniae nigrae rubentesque et similes securibus".

1003. Передано г-ну Страхан-Дэвидсону и упомянуто им в примечании (op. cit. p. 77). Пример приведен в Retzel, *History of Mankind*, vol. i. p. 175. Другое предположение, что это был

метеоритный камень, также вполне возможно: греческие примеры см. в Schömann, *Griech. Alterthümer*, ii. 171 и далее.

1004. Liv. 30. 43.

1005. Мы можем сравнить "орбиту" культа Юпитера Санция в Игувиуме: Bücheler, *Umbrica*, 141. См. выше, с. 139.

1006. Прежде чем оставить эту тему, следует сказать, что я, безусловно, согласен с г-ном Страхан-Дэвидсоном в том, что обычная клятва "per Iovem lapidem", когда клянущийся отбрасывает от себя камень (описана Полибием, 3. 25), не имеет ничего общего с ритуалом фетишей.

1007. Festus, p. 2. Cp. 128, где этот камень отличается от другого, который был "ostium Orci". Serv. Aen. 3. 175.

1008. Serv. l. c. Марквардт, а вслед за ним и Ост, добавляют, что матроны были с босыми ногами, а магистраты - без своих претекст: но это опирается на авторитет Петрония (*Sat.* 44), который, конечно, не пишет о Риме, где эта церемония была лишь традицией, если судить по Fest. p. 2.

1009. Varro, *L. L.* 6. 94.

1010. О. Гилберт, ii. 154: принято Остом, 658, который добавляет несколько незначительных дополнительных доказательств: например, "Iovem aquam exorabant" из отрывка Петрония.

1011. Тайлор, *Prim. Cult.* ii. 235-7: о греческом Зевсе - Farnell, *Cults*, i. 44 foll.

1012. Preller, i. 190. Я не могу сказать, что нахожу свидетельства более ранние, чем отрывок из Тибулла, 1. 7. 26 (Юпитер Плувий).

1013. Обратите внимание, что Flamen Dialis не упоминается вместе с Pontifices у Сервия, l. c.

1014. См. 15 мая.

1015. *Золотая ветвь*, i. 11 и далее; Grimm, *Тевтонская мифология*, 595 и далее; многочисленные примеры в работах Маннхардта, см. указатели.

1016. Из Самоа, Г. Тернер, стр. 145.

1017. Сравните вместе Ноний, 547. 10; 559. 19 (s. v. trulleum), из Varro; Festus, 128, s. v. 'manalis lapis', из Verrius Flaccus. Предположение о том, что камень был полым, принадлежит О. Гилберту.

1018. Aust, *Lex.* 657, который считает, что римляне ошиблись. Классическим источником является Овидий, *Fasti*, 3. 285 и далее; более рациональное изложение в Liv. 1. 20; Plin. *N. H.* 2. 140. Обратите внимание на местоположение алтаря этого Юпитера, т. е. на Авентине.

1019. *Germania*, 9.

1020. 7. 3.

1021. Фест, 55.

1022. В *Röm. Chronologie*, p. 175 и далее. Преллер (i. 258) уже видел, что церемония была религиозной, но считал ее ежегодной и используемой для отсчета времени.

1023. "An sich hat der Nagel gewiss mit dem Jahre nichts zu thun, sondern steht in seiner natürlichen und wohlbekannten Bedeutung der Schicksalsfestung, in welcher er als Attribut der grausen Nothwendigkeit (saeva Necessitas), der Fortuna, der Atropos bei römischen Schriftstellern und auf italischen Bildwerken begegnet. Mommsen, *op. cit.* 179. Он, конечно, ссылается на Горация, *Od.* 1. 35 и 3. 24, а также на этрусское зеркало, упомянутое Преллером (р. 259): см. Gerhard, *Etr. Spiegel*, i. 176. Но толкование этого зеркала, данное Преллером, кажется мне весьма сомнительным.

1024. *C. I. L.* i 2. 281.

1025. Варро, *R. R.* 1. 34. Плиний, *N. H.* 18. 315: "Vindemiam antiqui nunquam existimavere maturam ante aequinoctium, iam passim rapi cerno. Sec. 319: "Iustum vindemiae tempus ab aequinoctio ad Vergiliarum occasum dies xliii.

1026. См. выше, с. 97.

1027. Плиний, *N. H.* 14. 88 "Vino rogum ne respargito. Cp. 18. 24.

1028. *Kulturpflanzen*, &c., p. 65.

1029. 1. 21. Dion. Hal. 2. 75. Значение этого крытого транспортного средства, по-видимому, неизвестно.

1030. Можно собрать множество отрывков, подтверждающих замечания Дионисия: читатель может обратиться к Preller, i. 250 foll.

1031. Плиний, *N. H.* xi. 250. Так что "dextram fidemque dare".

1032. Wissowa, in *Lex. s. v. Fides*, Preller. i. 251. Serv. *Aen.* 1. 292 и 8. 636: но Сервий в последнем примечании говорит: "Quia fides tecta esse debet et velata".

1033. Libanius, *Decl.* 19; Photius, s. v. крокоῦν (Bötticher, *Baumkultus*, p. 43) οἱ μύσται ὡς φασι κρόκῃ τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ τὸν πόδα ἀναδοῦνται.

1034. Hor. *Od.* 1. 35. 21.

1035. Авторитетами для этого и связанных с ним алтарей являются Ливий, 1. 26; Дион. Hal. 3. 22; Festus, 297 и Paul. 307; Aur. Vict. 4. 9; *Schol. Bob. ad Cic.* p. 277 Orelli; Lydus *de Mensibus*, 4. 1.

1036. Kiepert u. Huelsen, *Formae urbis Romae antiquae*, p. 92 и карта 1; Jordan, *Topogr.* ii. 100.

1037. Так Рошер, в *Lex. s. v. Ianus*, 21; Гилберт, *Topogr.* 1. 180, который считает это "porta Ianualis" из Macrobian 1. 19. 17, ошибочно.

1038. Она всегда в единственном числе, например, "Transmisso per viam tigillo", Ливий, l. c. Дионис пишет, будто первоначально она была *iugum*, т. е. две стойки и поперечная балка, но не подразумевает, что так было в его время.

1039. Алтари упоминаются Фестом, Дионисием и Схолом. Боб.

1040. *Lex. s. v. Janus*, 21; цитирует Grimm, *Deutsche Myth.* (E. T. 1157, с цитатой из White's *Selborne*).

1041. Marquardt, 584.

1042. Macrobius 1. 9. 16 '[I]anum] lunonium quia non solum mensis Ianuarii sed mensium omnium ingressum tenentem: in ditione autem Iunonis sunt omnes Kalendae.'

1043. Эта Юнона может быть "вейблишским гением одной фразы", как предполагает Рошер (s. v. Janus, 22; s. v. Juno. 598, кажется, он думает иначе). Но поскольку она связана с Янусом, я должен сомневаться в этом. Для объяснения "Ianus Curiatius" ср. Lydus, l. c. ἔφορος εὐγενῶν.

1044. Curriti Arv: Q[uiriti] Paul.

1045. p. 223.

1046. Paulus, 123; Varro, *L. L.* 6. 21.

1047. Henzen, *Act. Fr. Arv.* pp. 11, 12, 14.

1048. *L. L.* vi. 22. Ср. Фест, 85.

1049. Cic. *N. D.* iii. 20.

1050. Преллер, i. 176.

1051. Henzen, *Acta Fr. Arv.* 146. Божества, которым здесь приносятся в жертву *пиакеры*, являются божествами рощи Братьев: отсюда я должен заключить, что этот Фонс просто представлял конкретный источник там.

1052. *de Feriis*, &c., p. xi. Мне это объяснение не кажется вполне удовлетворительным, хотя, похоже, его одобряет Моммзен (*C. I. L.* i. 2. 332, примечание к *Id. Oct. sub fin.*). Однако оно, несомненно, предпочтительнее той точки зрения, которой я придерживался до прочтения трактата Виссова, - что опущение объясняется аристократическим пренебрежением к обычаям, которые сохранились только среди простого народа и перестали касаться всего общества.

1053. Polyb. xii. 4b.

1054. Ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ κάμπῳ καλούμένῳ. Цитируется по "τὰ περὶ Πυρρόν".

1055. Fest. 178 'October equus appellatur, qui in campo Martio mense Oct. immolatur quotannis Marti, bigarum victricum dexterior. De cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis distillet in focum participandae rei divinae gratia, quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt,' &c. Далее следуют три примера жертвоприношений лошадей. Пол. 179 не добавляет никакой новой информации. Paul. 220 "Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum, et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus. (Смысл этих последних слов будет рассмотрен позже.) Ср. Плутарх, *Qu. Rom.* 97; вероятно, от Веррия, возможно, опосредованно через Джубу. Плутарх по ошибке помещает обряд на декабрьские иды.

1056. См. примечание в Preller's *Regionen der Stadi Rom*, p. 174. Киперт и Хюльзен (карта 2) помещают их недалеко от Тибра и мавзолея Августа, а также на большом расстоянии от старого ара Мартис. Возможно, положение последней изменилось по мере застройки Кампуса.

1057. Ливий, 35. 10; 40. 45 (цензоры после избрания сидели в Кампо на своих курульных креслах "ad aram Martis"). Roscher, *Lex. s. v. Mars*, 2389.
1058. Что это было, неизвестно: некоторые считают, что это была разновидность башни-пилона. Возможно, башня в *quadriviis*: ср. определение *compitum* в *Schol. Pers.* 4. 28.
1059. Овидий, *Fasti*, 4. 731 и далее; Prop. 5. (4.) 1. 19. См. о Парилии и Фордикидии.
1060. Preller, 1. 366; Marquardt, 334; Schwegler, *Röm. Gesch.* ii. 46; Roscher, *Apollo und Mars*, 64 foll.
1061. *Mythologische Forschungen*, 156-201.
1062. *de Feriis*, ix.
1063. Я добавляю следующее (см. о Весталии). Маннхардт не занимался этим.
1064. Levit. 23 fin.
1065. Если бы речь шла об урожае следующего сезона, можно было бы ожидать "ob bonum frugum eventum".
1066. Так считает Виссова, *de Feriis*, ix. Он считает, что это была лишь попытка объяснить *пано*: но он ошибается, настаивая на том, что Весталия (где, как мы видели, встречается такое же украшение) *не имела ничего общего* с "frugum eventus".
1067. На мой взгляд, это выглядит так, как будто из текста выпало несколько слов, возможно, после слова *eventum*; см. цитированный выше отрывок, р. 242, прим. 1.
1068. Приведено в следующем разделе Маннхардта, с. 169.
1069. См. в разделе 15 мая (Аргея).
1070. Маннхардт не высказал предположения, которое не кажется невозможным, что лошадь представляла самого Марса - в этом случае мы можем допустить, что Марс был, помимо всего прочего, божеством растительности.
1071. См. его формулировку в верхней части с. 164.
1072. Он гениально предполагает, что эти случаи обезглавливания можно объяснить старым обычаем отрезать кукурузные ушки так, чтобы оставить почти весь стебель. (См. его *Korndämonen*, р. 35.) То, что этот метод существовал в Лациуме, доказывает отрывок из Livy, 22. 1 "Antii metentibus cruentas in corbem spicas cecidisse".
1073. Дион. Hal. i. 33, который сравнивает аркадскую Гиппократею.
1074. Op. cit. p. 182.
1075. См. *Golden Bough*, i. 68 и далее, и Mannhardt, *A. W. F.* 214 и далее.
1076. Маннхардт, *A. B. Ф.* л. с.
1077. Маннхардт, *Баумкульт*, 167.
1078. р. 185 и далее. Хвост в римском ритуале назывался "offa penita". Marq. 335, прим. 1.
1079. В Силезии и т. д. используется слово *Zâl, Zôl*, которое, как я полагаю, означает хвост.

1080. *Золотая ветвь*, ii. 65. Jevons, Introduction to Plut. Q. R. p. lxi. Он приводит пример из Африки.

1081. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Lect. ix. В данном случае, по мнению М., это была жизнь кукурузного духа - как и поколения в целом.

1082. Schwegler, R. G. i. 739; Ambrosch, *Studien*, 200 foll.

1083. Свидетельство в пользу этого в Liv. i 2; Serv. Aen. 9. 274.

1084. См., например, Crooke's *Folklore of Northern India*, vol. ii. pp. 176 и 321. Крук рассматривает эти поединки (ему следовало бы сказать, обладание предметом, который является причиной поединка) как амулеты для дождя или плодородия. Так и на равнинах северо-западной Индии. Индии "считается, что изобилие следует за той стороной, которая одерживает победу".

1085. Veram huius sacri rationem inter veteres ii viderunt quorum sententiam ita refert Festus "equum hostiae loco Marti bellico deo sacrari" (*de Feriis*, p. x).

1086. См. под 14 и 19 марта.

1087. Виссова считает, что первоначально это было 15-е число (иды); но Моммзен не согласен с ней в своем примечании к 15 октября (С. I. L. 332). Это единственный праздничный день в календаре, который является четным числом. Возможно, он был изменен из-за популярности веселья и т. д. в иды.

1088. Charisius, p. 81; Marq. 435.

1089. На этот момент параллели впервые обратил внимание Виссова, который, как уже отмечалось, считает, что день Эквиррия в каждом случае приходился на иды.

1090. Хорошей иллюстрацией этого аспекта Марса в сочетании с более древней примитивной формой ритуала служит странное жертвоприношение Юлием Цезарем двух мятежных солдат, записанное Дио Кассием, 43. 24. Они были принесены в жертву Марсу в Кампусе Мартиуса марсианским пламенем в присутствии понтификов, а их головы были прибиты на Регии. (Отсюда Марк делает вывод, что именно этот фламен принес в жертву октябрьского коня). Цезарь был в Риме в октябре того года, к которому Д. К. относит это деяние, - 46 г. до н. э.

1091. L. L. 6. 62. Ср. Festus, 19 "Armilustrium festum erat apud Romanos, quo res divinas armati faciebant ac dum sacrificarent tubis canebant. См. 19 и 23 марта.

1092. Liv. 37. 33. 7. Ср. Polyb. 21. 10. 12.

1093. Marq. 437, прим. 1. Это предложение принадлежит Хушке, *Röm. Jahr*, 363.

1094. Charisius, pp. 81. 20 (Keil), для *lustratio* в марте. Слово Armilustrium, используемое для обозначения этого дня, говорит само за себя.

1095. L. L. 5. 153.

1096. У нас есть слабое указание на то, что они достигли *pons sublicius*, который находился совсем рядом с *Circus maximus*. См. Marq. 433, прим. 8.
1097. Деревенские календари: "Sementes triticariae et hordiar[iae]". Vappo, *R. R.* 1. 34.
1098. Моммзен в *C. I. L.* i. 2, 333.
1099. Friedländer in *Marq.* 499; Liv. 23. 30.
1100. См. таблицу в *C. I. L.* i. 2, 335.
1101. Вероятно, эти заметки относятся к идам. В Арвальском календаре эта запись находится напротив 14-го числа, но, судя по ее расположению, она может быть действительно предназначена для дополнительного примечания к идам. Других примеров религиозных обрядов в день *после* ид нет. (Henzen, *Arv.* 240; *C. I. L.* i. 2, 296.) Так же обстояло дело и со всеми "dies postriduanī".
1102. См. раздел "Цериалия" и "Флоралия".
1103. Liv. 1. 30. Римские купцы были захвачены сабинами на этом рынке (Dion. Hal. 3. 32).
1104. Steuding in *Lex. s. v. Feronia*; Liv. 26 11. Я не вижу причин связывать ее с ноябрьским севом, как это делает Стюдинг, p. 1480.
1105. Serv. *Aen.* 8. 564.
1106. Liv. 22. 1.
1107. Стрижка волос и надевание кипы. См. Robertson Smith, *Religion of Semites*, p. 307.
1108. Серв. *Aen.* l. c. Миф должен быть греко-этрусским.
1109. Liv. 29. 36. Посвящение произошло в 194 г. до н. э. (Liv. 34. 53).
1110. *R. R.* 1. 35. 2; Colum. 2. 8. 2.
1111. xi. 2.
1112. Ср. Hor. *Od.* 3. 18, 9-12. Овидий (*Fasti*, 3. 57) говорит о декабре - Вестер (т. е. Фаустул и Ларенций) *honus veniet, cum Larentalia dicam; Acceptus Geniis illa December habet*.
- Является ли это только намеком на Ларентия и Фаустула, или также на общий характер месяца и его праздников?
1113. Plut. *Cic.* 19; Dio Cass. 37. 35.
1114. Cic. *ad Att.* 1. 12 и 15. 25.
1115. Cic. *de Harusp. resp.* 17. 37 "fit per Virgines Vestales, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio". В 62 г. до н. э. он находился в доме Цезаря, и, очевидно, в Регии, если в качестве pontifex maximus он проживал там. См. Marq. 346, прим. 1; 250, прим. 2.
1116. Fest. 245 *publica sacra* - это "quae publico sumptu pro populo fiunt". См. мою статью "Sacra" в *Dict. of Antiquities*.
1117. Ювенал, 2. 86.
1118. 2. 83 и далее; 6. 314 и далее.

1119. Пробус о Вепре. *Georg.* 1. 10 "In Italia quidam annum sacrum, quidam menstruum celebrant.

1120. Это слово - "odore", то есть сладкие травы сада (Marq. 169 и прим.).

1121. См. о Луперкалии, с. 312.

1122. Лев. 33. 42.

1123. Самый ранний намек на связь Фавна с Эвандером и палатинской легендой содержится во фрагменте Цинция Алимента, писавшего в это время (H. Peter, *Fragm. Hist. Lat.* 41, из Servius, *Georg.* 1. 10).

1124. Dion. Hal. 1. 31; Suet. *Vitell.* 1. Более истинно италийская точка зрения представлена у Вергилия, *Aen.* 8. 314 и далее.

1125. *Aen.* 7. 45 foll. Порядок: Saturnus, Picus, Faunus, Latinus.

1126. Wissowa in *Lex. s. v. Faunus*, 1458: который, однако, не объясняет в достаточной степени этот контраст. Сильван стал *tutor finium* и *cusios hortuli* (ср. *Gromatici Veteres.* p. 302). Возможно, именно этот поворот в его культе спас его от участи Фавна. Он берет на себя определенные обязанности культиватора, в то время как Фавн все еще бродит по стране в диком состоянии.

1127. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, iv. 122.

1128. Ad *Georg.* 1. 10.

1129. Schwegler, *Röm. Gesch.* i. 351.

1130. Varro, *L. L.* 7. 36 "Faunos in silvestribus locis traditum est solitos fari futura". Сервий отождествляет Faunus и Fatuus; ad *Aen.* 6. 775.

1131. 'Versibus quos olim Fauni vatesque canebant.' Ennius in Varro, *L. L.* 7. 36. См. Nettleship, *Essays in Latin Literature*, p. 50 foll.

1132. Mannhardt, A. W. F. 113 foll.

1133. *L. L.* 7. 36.

1134. *Georg.* 1. 10. Введение греческих дриад может вызвать подозрение в латинскости этих фавнов Вергилия. Но в *Aen.* 8. 314 за аналогичным соединением фавнов и нимф следуют слова, которые, похоже, свидетельствуют об истинно италийской концепции.

1135. *Lex. s. v. Faunus*, 1454.

1136. *Aen.* 8. 314.

1137. Ср. Ovid, *Fasti*, 3. 315 "Di sumus agrestes et qui dominemur in altis Montibus", &c. Ср. Preller, i. 386.

1138. *Monumenti Antichi*, vol. v. (Barnabei). Фон Дун, перевод в *Journal of Hellenic Studies*, 1896, p. 120 и далее.

1139. *Röm. Myth.* i. 104 foll.

1140. Вирг. *Aen.* 8. 601, и примечание Сервия: "Prudentiores dicunt eum esse ὕλικόν θεόν, hoc est deum ὕλης. Сильван мог быть настоящим духом дерева; Mannhardt, *A. W. F.* 118 foll.; Preller, i. 392.

1141. Vol. i. 335, ed. Hauthal.

1142. См. выше, с. 126. Можно заметить, что Бона Деа, чей торжественный обряд также происходит в начале этого месяца, отождествлялась с Фауной, женской формой Фавна (R. Peter, in *Lex. s. v. Fauna*); то есть считалось, что их силы добра и зла во многом схожи.

1143. Preller, i. 381 и след.

1144. См. раздел "Луперкалии", с. 320.

1145. Овидий, *Фасты*, 3. 291 и далее. Я рад, что Виссова принимает эту историю за подлинную итальянскую (*Lex. s. v.* 1456).

1146. Cic. *de Div.* 1. 101; Livy, 2. 7 (Silvanus), и Dion. Hal. 5. 16 (Фавн) о битве у Арсианского леса.

1147. *Fasti*, 4. 649 и далее.

1148. *Aen.* 7. 81 foll.

1149. Кальпурний, *Ecl.* 1. 8 след.

1150. Cp. Tylor, *Primitive Culture*, i. 341 foll.; Sir A. Lyall, *Asiatic Studies*, ch. 2.

1151. *Antike Wald- und Feldkulte*, p. 152.

1152. См. разрезы двух бронзовых статуэток, которые Виссова, вслед за Рейффершайдом, считала изображением негретизированного итальянского Фавна, в конце статьи "Фавн" в *Lex.* 1460. Но, по крайней мере, очень сомнительно, что Рейффершайд был прав в своем мнении.

1153. По ошибке Сильвий записал его 12-м числом.

1154. Об Инуе см. в "Луперкалии" и Ливий, i. 5.

1155. *de Feriis*, xii. Другой его аргумент, что Inuus - это не имя, а когномен, менее удовлетворителен. Всегда ли мы можем быть уверены, кто из них кто? (например, Сатурн, Янус).

1156. Festus, p. 340.

1157. *de Mensibus*, p. 118, ed. Bekk.; цитируется Моммзеном, *C. I. L.* i 2., 336.

1158. *L. L.* v. 41.

1159. Ibid. vi. 24.

1160. Antistius Labeo, ap. Festum, 348: "Septimontio, ut ait Antistius Labeo, hisce montibus feriae. Palatio, cui sacrificium quod fit Palatuar dicitur. Veliae, cui item sacrificium, Fagutali, Suburae, Cermalo, Oppio, Cispio monti. Перед "Cispio" в MS. есть "Caelio monti", что, должно

быть, является ошибкой переписчика. Субура по вежливости является *mons*; также *pagus* (Festus, 309), *regio* (ib.) и *tribus* (ib.).

1161. *Staatsrecht*, iii. 112. О. Гилберт много говорит о развитии этих сообществ; *Gesch. u. Topogr.* i. 39 foll. Но где еще он найдет три отдельных поселения на таком маленьком пространстве, как Палатин? Открытия в Фалерии и Нарсе избавили бы его от необходимости долго плести паутину. Плутарх, *Q. R.* 69, правильно (возможно, случайно) выразил этот вопрос.

1162. *Monumenti Antichi*, vol. v. p. 15 foll.

1163. *Mon. Ant.* p. 110 foll. (Barnabei).

1164. *Cic. de Domo*, 28. 74.

1165. В Ариминуме и Антиохии в Писидии (Mommsen, *Staatsrecht*, iii. 113, прим.).

1166. Фест, 348, ср. 245.

1167. Преллер, i. 414.

1168. *Q. R.* 69. Плутарх не говорит, в каких частях города были запрещены автомобили. Праздник существовал и в его время, и даже много позже (Tertull. *Idololatr.* 10). Похоже, что он стал общим праздником всего народа.

1169. *Macrob.* i. 10. 2.

1170. См. ниже о сатурналиях, с. 271.

1171. *Macrob.* 1. 10. 2. Макр рассказывает, что после изменения некоторые люди по ошибке проводили праздник 19-го числа, то есть в тот день, который теперь xiv К. Ян.

1172. Hartmann, *Der Röm. Kalender*, p. 203 и далее, считает, что первоначально он был одним из концептуальных праздников, как *Compitalia*, *Paganalia* и т. д., и стал фиксированным (*stativae*) только после реорганизации в 217 г. до н. э. Но если это так, то почему он отмечен в календарях большими буквами? И сам Хартманн указывает (с. 208), что 17 декабря - это первый день Козерога, то есть самого холодного времени года, что в самом древнем природном летоисчислении должно было бы фиксировать этот день (*Colum.* 11. 2. 94).

1173. *Macr. l. c.*; *Cic. Att.* 13. 52.

1174. Моммзен, *C. I. L.* i. 337.

1175. Frazer, *Golden Bough*, ii. 172; Brand, *Popular Antiquities*, ch. 13; Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 1. 214 foll. См. об Италии, Академия, 20 января 1888 г.

1176. *C. I. L.* i. 48. Но профессор Гарднер говорит мне, что чтение *Saet.* не является определенным.

1177. Макроб. 1. 10. 19 и далее; 1. 7. 24 и 25; Marq. p. 11 note 3. Соединение Опса с ним в этой функции отвергается (справедливо, я думаю) Виссой, *de Feriis*, iv. Но см. ниже об Опалии.

1178. Примечание Иордана к *Preller*, ii. 10.

1179. например, *Virg. Aen.* 8. 321.

1180. См., однако, *Schwegler, R. G.* i. 223 foll.

1181. Varro, *L. L.* 5. 42; Dion. Hal. i. 34 (ср. 6. 1); Fest. 322; Solinus, 1. 13; Servius, *Aen.* 2. 115; Middleton, *Rome in 1885*, p. 166.
1182. R. Peter, s. v. Dis in *Lex.* 1181; Macr. 1. 11. 48.
1183. Лукан, 3. 153; Миддлтон, указ. соч. С. 167.
1184. Preller, ii. 13; i. 182.
1185. Храм традиционно датируется 497 г. до н. э. (Livy, 2. 21); ср. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 4: так же и праздник, хотя оба имели более древнее происхождение (Ambrosch. *Stud.* 149). Последний был реорганизован на греческий манер в соответствии с сивиллиным оракулом в 217 г. до н. э. (Livy, 22. 1).
1186. Плут. *Q. R.* 34 отмечает культ таких богов, когда все плоды уже собраны.
1187. Macr. 1. 8. 3 и 1. 16. 30 (также, но, вероятно, ошибочно, приписывается Юпитеру). Плут. *Q. R.* 42, и *Poplic.* 12, ясно говорит об этом; но нет никаких указаний на источник, из которого он черпал.
1188. Например, легендарная связь обоих с кораблестроением и чеканкой денег; хотя, конечно, возможно, что это просто навеяно головой Януса и кораблем на ранних римских монетах.
1189. Сенека, *Ep.* 18. 1. Марциал изобилует сатурналийскими аллюзиями; например, 12. 62.
1190. Популяризированы, конечно, поэтами: Virg. *Georg.* ii. 538; Tibull. i. 3. 35; и т. д.
1191. Была ли это одна из причин, по которой Рождество было установлено на зимнее солнцестояние? Ср. Иоанн Златоуст, том. iii. 497e: цитируется по Usener, op. cit. p. 217.
1192. Varro, *R. R.* 1. 35. 2 "Dum in xv diebus ante et post brumam ut pleraque ne facias. Колумелла, 2. 8. 2, похоже, следует за Варро. Virg. *Georg.* 1. 211 увеличивает время "usque sub extremum brumae intractabilis imbrem" (ср. Serv. ad loc.).
1193. *Sat.* i. 10. 19 и 22, а также Dion. Hal. 3. 32; Plut. *Q. R.* 34.
1194. См. превосходное резюме Марквардта в *Staatsverwaltung*, iii. 357, и Preller, ii. 15 foll.
1195. Дион. Hal. 6. 1. Fasti Amit. Dec. 17. Мы не знаем, кто был жрецом, приносящим жертву; возможно, Rex Sacrorum или магистрат.
1196. Macrobius. 1. 10. 18.
1197. Марциал, 14. 1; по крайней мере, такой вывод следует из "Synthesibus dum gaudet eques dominusque senator". Ср 6. 24.
1198. Livy, 22. 1. 19 "lectisternium imperatum et convivium publicum".
1199. Тертулл. *Apol.* 42.
1200. Оды, 3. 17. Ср. Марциал, 14. 70. Приношение свиньи указывает на божество земли: Henzen, *Acta Frat. Arv.* p. 22; Marq. 173.
1201. Марциал, bk. 14, является классическим местом для всего этого.
1202. Бранд, *Pop. Ant.* 183.

1203. Macr. i. 10. 24; 11. 49. В последнем отрывке он говорит: "quae homines pro se atque suis piaculum pro Dite Saturno facerent.
1204. Brand, 180.
1205. Marq. 192, и процитированные там отрывки.
1206. Сб. 1. 7. 37. Более поздние свидетельства см. в Marq. 588.
1207. p. 50, и примечание 13.
1208. С. I. L. i 2. 337.
1209. Этого последнего мнения придерживается О. Гилберт (1. 247 прим.).
1210. *Ephem. Epigr.* 1. 37. Виссова (*de Feriis*, v) указывает, что все подобные записи, в которых за именем бога в дательном падеже следует место жертвоприношения, относятся только к освященным храмам, а Регия таковым не являлась.
1211. Aust, *de Aedibus sacris Populi Romani*, p. 40. Wissowa, l. c., который, я думаю, не должен писать об aedes *in foro*.
1212. Varro, *L. L.* 6. 23 "Angeronalia ab Angerona, cui sacrificium fit in curia Acculeia et cuius feriae publicae is dies. Pliny, *N. H.* 3. 5. 65 "Nomen alterum dicere [nisi] arcanis caerimoniarum nefas habetur; ... non alienum videtur hoc loco exemplum religionis antiquae ob hoc maxime silentium institutae; namque diva Angerona, cui sacrificatur a.d. xii Kal. Ian., ore obligato obsignatoque simulacrum habet. Macr. *Sat.* i. 10 "xii (Kal. Ian.) feriae sunt divae Angeroniae, cui pontifices in sacello Volupiae sacrum faciunt; quam Verrius Flaccus Angeroniam dici ait, quod angores ac sollicitudines animorum propitiata depellat.
1213. См. Wissowa, s. v. Angerona, *Lex.* 350.
1214. *Civ. Dei*, 4. 8.
1215. Macrob. *Sat.* 1. 10. 11; Fest. 119; и Lact. *Inst.* 1. 20. 4 упоминают Ларенталию.
1216. *Röm. Forschungen*, vol. ii. p. 1 foll. См. также Roscher, s. v. in *Lex.* 5.
1217. Ср. Овидий, *Фасты*, 3. 55.
1218. *L. L.* 6. 23. Отрывок частично безнадежно испорчен.
1219. Геллий, *N. A.* 7. 7; о Фламене Квире см. Gilbert, 1. 88. Cic. *Ep. ad Brut.* 1. 15. 8. Варро, l. c., говорит неопределенно: "sacerdotes nostri". Plut. *Romulus*, 4, дает ὁ τοῦ Ἄρεος ἱερεὺς, ошибочно.
1220. 'Sacerdotes nostri publice parentant' (Varro, l. c.).
1221. Cic. *de Legibus*, 2. 21. 54; Plut. *Q. R.* 34.
1222. В этой работе Плутарх часто переходит от одного вопроса к другому, находя что-то в книге, к которой он обращается в первый раз.
1223. Ливий, 31. 21; 34. 53. В MSS в первом отрывке стоит "deo Iovi", а во втором - "Iovis"; но почти наверняка речь идет о божестве Ведиовисе. См. Моммзен в С. I. L. i. 2. 305 о путанице в этих отрывках, а также в Ливии, 35. 41. (Ср. Овидий, *Фасты*, i. 291-3).

1224. Ливий, *Epit.* 11 и 10. 47; Preller, ii. 241; Plut. *Q. R.* 94; Иордан, в *комм. в честь Моммса*. р. 349 и далее.

1225. См. под 21 мая. Deecke, *Falisker*, 96.

1226. Ливий, 33. 42, 34. 53; Иордан, l. c.

1227. О них и их дальнейшей истории рассказывает Мартин Липениус в исчерпывающем труде "*Тезаурус Граевиуса*", т. xii, с. 405. См. также Marq. *Privatleben*, 1. 2, 245. О чувствах, подразумеваемых в *strenae*, см. Овидий, *Fasti*, 1. 71 и 175.

1228. Ср. Fest. 290.

1229. Symmachus, ep. 10. 35 "Ab exortu paene urbis Martiae strenarum usus adolevit, auctoritate Tatii regis, qui verbenas felicis arboris ex luco Strenuae anni novi auspices primus accepit.

1230. Varro, *L. L.* 6. 25 "quotannis is dies concipitur" (правильное прочтение остальной части отрывка см. в Mommsen, *C. I. L.* 305). Макробий (1. 16. 6) относит их к четвертому веку как *conceptivae*; Филок и Сильв. могут представлять *традиционную* дату для праздника, который был *iure conceptivus*. Так же и Моммс. Ср. Gell. 10. 24. 3, где приводится формула для определения даты; и Цик. в *Pis.* 4. 8. Именно претор (*urbanus*?) в данном случае сделал объявление.

1231. Ср. Philargyrius, *Georg.* 2. 382 "[compita] ubi pagani agrestes buccina convocati solent certa inire consilia"; несомненно, обсуждение сельскохозяйственных вопросов.

1232. Ср. Овидий, *Фасты*, 1. 665, из Паганалий: "Rusticus emeritum palo suspendat aratrum. (Ср. Tibull. ii. 1. 5.) Такие черты, возможно, были присущи всем этим деревенским зимним ликованиям.

1233. *Grom. Vet.* 302. 20 и далее.

1234. О Греции см. Farnell, *Cults*, ii. 561 и 598.

1235. *Фольклор в Северной Индии*, i. 77.

1236. Marq. 203; Dion. Hal. 4. 14; Овидий, *Фасты*, 2. 615 и 5. 140. Виссова (*Myth. Lex. s. v. Lares*, р. 1874) ограничивает их происхождение пагами вне септемных монстров, поскольку последние имели свои собственные сакры.

1237. Dion. Hal. 4. 14 οὐ τοὺς ἐλευθέρους ἀλλὰ τοὺς δούλους ἔταξε (т. е. Serv. Tull.) παρεῖναι τε καὶ συνιερούργειν, ὥς κεχαρισμένης τοῖς ἥρωσι τῆς τῶν θεραπόντων ὑπηρεσίας (Cic. *pro Sestio*, 15. 34).

1238. Marq. 204; Rushforth, *Latin Historical Inscriptions*, p. 59 foll.

1239. Плиний, *N. H.* 36. 204; Macrobian. 1. 7. 34; Dion. l. c.

1240. Асконий, р. 6, K. Sch. Ливий, 34. 7. 2.

1241. Wissowa, *de Feriis*, xii note. Ср. его статью "Agonium" в новом издании "*Real-Encycl.*

1242. р. 10. Ср. Ovid, *Fasti*, 1. 331 "Et pecus antiquus dicebat agonia sermo.

1243. Он использует множественное число: "Agonales (dies) per quos rex in regia arietem immolat" (L. L. 6. 12). Но только 9 января, кажется, упоминается.
1244. *Fasti*, 1. 325; ср. Macrobian. 1. 16. 5.
1245. *Civ. Dei*, 4. 11. 16. Амброш (*Studien*, 149) считает возможным, что Агоний мог быть богом города Коллина.
1246. Bücheler, *Umbrica*, p. 30. Б., очевидно, видит в умбрийском "sakreu perakneu" эквивалент "hostias agonales". Игувианский ритуал, безусловно, является наиболее вероятным документом, который может быть полезен; он, по крайней мере, показывает, насколько велик был запас жертвенной лексики.
1247. Fest. p. 10. Для салийцев - Varro, L. L. 6. 14.
1248. Wissowa, *de Feriis*, xii.
1249. Когда Варро пишет (L. L. 6. 12), что dies agonales - это те, в которые Rex sacrorum приносит в жертву барана в Regia, он, возможно, включает все четыре дня, а не только 9 января. Я думаю, что это вероятно; но мы знаем это только о 9 января.
1250. *Fasti*, i. 333. Varro L. L. 6. 12 "Agonales (dies) per quos rex in regia arietem immolat.
1251. Ср. строки 318 и 333.
1252. Henzen, 144. Агна - единственное известное нам жертвоприношение животного Янусу (Roscher, in *Lex.* 42).
1253. Roscher, in *Lex.* s. v. Ianus, 29 и далее. (см. интересный родственный материал в De-Marchi, *Il Culto privato*, p. 20 foll.). Попытка Рошера найти аналогию между Форумом и домом интересна, но, к сожалению, позиции "ad Forum" в "Ianus geminus" и "aedes Vestae" не совсем соответствуют позициям двери и очага римского дома.
1254. *Sat.* i. 9. 2; Прокопий, B. G. 1. 25, который говорит, что "Янус принадлежал к богам, которых римляне на своем языке называли Penates", похоже, имеет в виду ту же связь этого бога с домом.
1255. Этим объяснением Януса мы обязаны главным образом статье Рошера, а сам Рошер - тому факту, что его исследование Януса для статьи было второй, а не первой попыткой. В работе "*Гермес из Виндгота*" (Лейпциг, 1878) он пришел к совершенно иному и гораздо менее рациональному выводу. Влияние Маннхардта и фолк-лористов направило его на верный путь.
1256. Nigidius Figulus in Macrobian. i. 9. 8.
1257. См. Roscher, *Lex.* 44.
1258. Macrobian. 1. 9. 9; Lydus, *de Mensibus*, 4. 6 (который цитирует Лутатия).
1259. Schwegler, R. G. i. 218 foll.; Preller, 1. 168 foll. Этимология слабая; бог и богиня не имеют ничего общего в культе или мифе; нет уверенности, что Диана первоначально была луной; великие итальянские божества не соединялись вместе таким образом.
1260. ii. 125 и далее. Ср. Müller's *Etrusker* (ed. Deecke), ii. 58 foll. Мюллер, со свойственным ему здравым смыслом, пришел к выводу, что латинский Янус был богом ворот; но он считает, что этрусское божество небесного свода или арки было объединено с ним. Это не исключено,

если такой этрусский бог действительно существовал; Дёке находит его в Ани, который в этрусской теологии, похоже, располагался в северной части неба (Mart. Capell. 1. 45), где Янус также был представлен в храме Пьяченцы (*Lex. s. v. Janus*, p. 28). Но это должно оставаться сомнительным моментом, хотя Лидус (4. 2) сообщает нам, что Варро говорил, что бог παρὰ θούσκοις οὐρανὸν λέγεσθαι.

1261. Nissen, *Templum*, p. 228.

1262. Macrob. 1. 9. 16.

1263. p. 93 foll.; Caes. B. G. 6. 18.

1264. М. Моват полагал, что это Янус, натурализованный в Галлии; но вместе с профессором Рисом (стр. 81 прим.) я не могу не считать это маловероятным.

1265. См. *Corpus Poeticum Boreale*, ii. 465.

1266. Roscher, in *Lex.* 18; Rhys, 1. с. 88.

1267. Рошер, *Лекс.* 17; Jordan, *Topogr.* 1. 2. 351.

1268. Cic. *De Nat. Deorum*, 2. 27. 67 "Transitiones perviae iani, foresque in liminibus profanarum aedium ianuae nominantur. Cp. Macrob. 1. 9. 7.

1269. По этому вопросу см. Иордан, *Topogr.* 1. 2. 215 и далее. Овидий (*Fasti*, 1.257) спрашивает бога "Cum tot sint iani, cur stas sacratus in uno?".

1270. Из Фалерии прибыл другой Янус, с четырехговым симуляком, который был установлен на Forum transitorium (Macr. 1. 9. 13; Jordan, *Top.* 1. 2. 348).

1271. Преллер предпринял попытку, которую одобряет Рошер, отождествить Портуну с Янусом: Портун был, по словам Варро, "Deus portuum portarumque praeses" (*Interpr. Veron. Aen.* v. 241). Но см. о 17 авг.

1272. Ближе всего к Янусу подходят Гермес θυραῖος или στροφαῖος (только с одной головой?) и Гермес с двумя, тремя или четырьмя головами на местах пересечения улиц. Именно эти моменты подсказали Рошеру в его более ранней работе подробное сравнение Гермеса и Януса (стр. 119 и далее).

1273. См. Marq 25, 26 и примечания.

1274. Cic. *N. D.* 2. 27; Preller, ii. 172.

1275. Доказательства такого положения Януса в культах дома см. в Roscher, *Lex.* 32; оно косвенное, но достаточно убедительное.

1276. См. мою статью "Vestales" в *Dict. of Antiquities*, ed. 2.

1277. Marq. 321 и далее. Кроме жертвоприношения в Регии 9 января, Рекс и его жена, Regina sacrorum, приносили жертвы Юноне в Регии в календы каждого месяца, а также, по-видимому, Янусу (Юнонию), которому было двенадцать алтарей (в Регии?) по одному на каждый месяц. Macr. 1. 9. 16 и 1. 15. 19.

1278. Об отце как естественном защитнике семьи см. Westermarck, *Hist. of Human Marriage*, ch. 3.

1279. Фест, 185 "Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus". Для соответствующего места Януса, Liv. 8. 9. 6; Cato, *R. R.* 134; Marq. 26.

1280. Lex. 37 сл.; Preller, 1. 166 сл.; Mommsen, *R. H.* i. 173.

1281. "Εφορος πάσης πράξεως, говорит Лидий, 4. 2, цитируя Варро; ср. Овидий, *Фасты*, 165 и далее.

1282. Плут. *Q. R.* 22.

1283. Macrobian. 1. 9. 16; Гораций, *Сб.* ii. 6. 20 и далее.

1284. Macrobian. 1. 9. 14.

1285. Варро, *L. L.* 7. 26; Fest. 122.

1286. Маср. 1. 9. 16.

1287. Маср. l. c. Виссова (*de Feriis*, vi) говорит, что истинная форма - *conseuius*; но этимология сохраняется.

1288. Roscher, *Lex.* 21, 26, 40.

1289. *C. I. L.* 1. 307, по свидетельству Овидия, *Fast.* 1. 629 и Варро, *L. L.* 7. 84.

1290. Wissowa, *de Feriis*, viii.

1291. Моммзен, *C. I. L.* 1. 288.

1292. Пост. Праен. от 15 января (изуродовано). Ср. Овидий, *Fast.* 1. 619, и Плут. *Q. R.* 56. Фест, 245.

1293. По Хушке, *Röm. Jahr*, 199. Вероятно, существовала не одна Кармента (Gell. 16. 16. 4), если рассматривать Порриму и Постверту как две формы богини; и два дня могут иметь какое-то отношение к этой двойственности. Возможно, в храме было два алтаря. Овидий, *Фасты*, 1. 627.

1294. Плут. *Ромул*, 21.

1295. См. Wissowa в *Lex. Myth.* i. 851; Ovid. *Fasti*, 1. 461 foll.; Virg. *Aen.* 8. 336. Восьмая "Энеида", как можно заметить, должна быть выучена наизусть всеми исследователями римской древности.

1296. Plut. *Q. R.* 56: ср. Dion. Hal. 1. 31. 1-9, от которого Плутарх, возможно, получил информацию напрямую или, возможно, через Джубу. О храме, который они построили, см. Gell. 18. 7. 2. Если этот храм отличается от храма под Капитолием, это может дать объяснение двойному празднику.

1297. *Studies in Latin Literature*, p. 48 foll.; *Journal of Philology*, xi. 178.

1298. См. о Фортуне, выше, с. 167.

1299. Овидий, *Fast.* 1. 633; Varro in Gell. 16. 6. 4. Неттлшип придерживается иной точки зрения на эти слова. Но см. Wissowa in *Lex.* 1. 853; Preller, i. 406.

1300. Св. Августин, *C. D.* 4. 11 "In illis deabus quae fata nascentibus canunt et vocantur Carmentes".

1301. *Asiatic Studies*, p. 20.

1302. Cic. *Brut.* 14. 56; *C. I. L.* vi. 3720; и *Eph. Ep.* iv. 759. Обряд 11 января Овидий (*Fast.* 1. 462) называет "sacrum pontificale", из чего можно сделать вывод, что понтифики принимали в нем участие наравне с фламенами.

1303. Овидий, *Фасты*. 1. 629. Ср. Варро, *L. L.* 7. 84. Этот отрывок Варро может вызвать сомнение, не возникло ли табу из-за ошибочного толкования слов *scortum* и *pellicula*, поскольку Кармента особенно почиталась матронами.

1304. Тем более что у нас нет никаких надписей, связанных с Карментой. Хотя ее фламиниум продолжал существовать при Империи, сама она практически исчезла. Я склонен предположить, что ее атрибуты в какой-то степени были узурпированы более популярной и плебейской Фортуной.

1305. Solinus, 1. 13; Serv. *Aen.* 8. 336 и 337.

1306. См. особенно в разделе 1 и 28 апреля, дни Фортуны Вирилис и Флоры.

1307. Овидий, *Фасты*, 6. 223 и далее.

1308. Ютурналии, Serv. *Aen.* 12. 139.

1309. Иордан, *Топогр.* 1. 2. 370; Wissowa in *Lex. s. v. Iuturna*.

1310. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 45.

1311. Sementinae, согласно Иордану в Prell. 2. 5, прим. 2.

1312. *Fasti*, 1. 658 foll.

1313. Paganicae (feriae), Варро, *L. L.* 6. 26. Варро, кажется, разделяет эти два явления: после упоминания о Семантинах, которые, по его словам, были "sationis causa susceptae", он продолжает: "Paganicae eiusdem agriculturae susceptae, ut haberent in agris omnes pagi," и т.д. Но различие, возможно, только в месте; или, если и во времени, то не в предмете и значении.

1314. Итак, Marq. 199, и Хартманн, *Röm. Kal.* 203. Преллер считает, что Семантины проходили в сентябре, перед осенним севом; возможно, что существовало два праздника с таким названием, один перед осенним, другой перед весенним севом. Лид (*de Mens.* 3. 3) говорит о двух днях, разделенных семью другими; в первый из них приносили жертву Теллу (Деметре), во второй - Церере (Κόρη); здесь имеются в виду два последовательных нундина (рыночных дня).

1315. Ср. Scholiast on Persius, 4. 28; и см. под Compitalia, Jan. 3-5.

1316. Овидий, 1. 661.

1317. *R. R.* 1. 34; Plin. *N. H.* 18. 204.

1318. Ср. Варро, *R. R.* 1. 29, 36. Ср. деревенские календари на февраль.

1319. Varro, *L. L.* 6. 26 "sationis causa"; а Лидус говорит, что праздник не мог быть "stativae", потому что ἀρχὴ ὁπόρου не может быть приурочен к какому-либо дню. Причина Лидуса не

очень хороша, если сев начался только 7 февраля; но ясно, что он понимает обряды как *профилактические*. Я могу отметить, что Колумелла, похоже, мало что знает о весеннем севе (II. 2: ср. 2. 8). Моммзен, *R. H.* ii. 364, говорит, что весенний посев был исключительным явлением.

1320. См. в разделе Цериалия, [19 апреля](#).

1321. Ad Virg. *Georg.* 2. 385; Marq. 200 и 192, где, по-видимому, принимается старое объяснение (Macr. 1. 7. 34), что это были заменители человеческих или других жертв (ср. Bötticher, *Baumkultus*, 80 foll.). У нас нет четких доказательств этого, и я не склонен принимать его.

1322. 2. 42. Так Плут. *Coriol.* 3.

1323. Momms. *C. I. L.* 1. 308; Jordan, *Eph. Ep.* 1. 236; Aust, *de Aedibus sacris*, 43.

1324. Dion. Hal. 6. 13; Liv. 2. 20.

1325. Суетоний, *Tib.* 20; Aust, op. cit. p. 6.

1326. Однако следует учитывать тот факт, что *transvectio equitum* состоялась 15 июля. Aust, 43, и Фуртвенглер в *Lex. s. v. Dioscuri*.

1327. Middleton, *Ancient Rome*, p. 174; Lanciani, *Ruins and Excavations of Ancient Rome*, p. 271 foll.

1328. Mommsen, *Münzwesen*, 301, 559.

1329. Пидна, *Cic. N. D.* 3. 5. II; Верона (101 г. до н. э.), Plut. *Mar.* 26. Наиболее известное применение этой истории - в рассказах о великой битве между Локри и Кротонем у реки Сагра: вероятно, это и послужило источником итальянских легенд. См. Preller, ii. 301.

1330. Albert, *le Culte de Castor et Pollux en Italie*, 1883. Ср. Furtwängler, l. c.

1331. Paulus, 85 "Quaecumque purgamenti causa in quibusque sacrificiis adhibentur, februa appellantur. Id vero quod purgatur, dicitur *februatum*". Глагол *februare* также встречается. Варро (*L. L.* 6. 13) говорит, что *februum* был сабинским эквивалентом *purgamentum*: "Nam et Lupercalia februatio, ut in Antiquitatum libris demonstravi" (ср. 6. 34). Овидий переводит это слово как "piamen" (*Fasti*, 2. 19). Фебрус, божество, упоминается в Macr. 1. 13. 3; почти наверняка он является более поздним изобретением (см. *Lex. Myth. s. v.*). Этимология слова неясна.

1332. Варро, *R. R.* 1. 29. Ср. Colum. xi. 2; и деревенские календари.

1333. Varro, *R. R.* 1. 28. См. выше, с. [295](#).

1334. Об этом очень четко говорит Цицерон (*de Legibus*, 1. 14. 40 "In deos impietatum nulla expiatio est": ср. 2. 9. 22 "Sacrum commissum quod neque expiari poterit, impie commissum est"). Даже моряку в оде Горация (1. 28), чей долг не кажется абсолютно обязательным, сказано, что если он его упустит, то "neque piacula nulla solvent". По общему вопросу см. De Marchi, *La Religione nella vita domestica*, 246; и Marq. 257. Понтифекс Скаэвола "сказал, что благоразумие не должно быть доказано" (Macrob. 1. 16. 10). Рассказ Овидия (*Fasti*, 2. 35 foll.) - рассказ неспециалиста и современника, но от этого не менее интересный.

1335. Bappo, *L. L.* 6. 30 "Praetor qui tum (т. е. die nefasto) fatus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Q. Mucius ambigebat eum expiari ut impium non posse.

1336. *Fasti*, 2. 33.

1337. *Ib.* 31.

1338. См. Marq. 259; Bouché-Leclercq, *Les Pontifes*, 101 foll.

1339. Marq. 180, Bouché-Leclercq, 178.

1340. См. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 406.

1341. *Фасты*, 2. 19 и далее.

1342. Эта сложная строка вызвала много догадок и до сих пор кажется необъяснимой. См. Merkel, *Fasti*, clxvi foll.; и De-Marchi, *op. cit.* p. 246.

1343. Aust, *De Aedibus sacris*, pp. 21, 45, 48. На этой последней странице есть несколько полезных замечаний об опасности делать выводы об исконном или иноземном происхождении божеств на основании расположения их храмов внутри или вне помория.

1344. *Fasti*, 2. 55 foll.

1345. Livy, 33. 42; 34. 53. Иордан, в *Commentationes in hon. Momms.* 359 foll.; Aust, *op. cit.* p. 20.

1346. См. *Dict. of Antiq.* s.v. sacra. Fest. 245 a "Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt: quaeque pro montibus, pagis, curiis, sacellis".

1347. Овидий, *Фасты*, 2. 527. См. раздел "Квириналия".

1348. См. 15 апреля. Должно быть, одно время существовала тенденция к объединению этих двух видов *sacra publica*. На *аргеях* также присутствовали понтифики и весталки. Я предполагаю, что понтифики претендовали на надзор за обрядами, в которых они изначально не имели официального *locus standi*, и привели с собой весталок.

1349. Mommsen, *Staatsrecht.* iii. 1. 89 и далее.

1350. Ἰεραὶ οἰκίαι, Dion. Hal. 2. 23; Fest. 174 b; Marq. 195.

1351. Dion. Hal. 2. 23.

1352. *Ib.* 2. 50. Латинские слова взяты из Павла, 64.

1353. Jordan, on Preller, i. 278 note. Roscher, in *Lex. s. v. Iuno*, 596. Curis = hasta у Сабина; Fest. 49; Roscher, l. c.; Ovid, *Fasti*, 2. 477.

1354. Например, разделение волос невесты копьем, Marq. vii. 44 и прим. 5; Plut. *Q. R.* 87; Bötticher, *Baumkultus*, 485; Schwegler, *R. G.* i. 469.

1355. Та же связь между *curiae* и вооруженным божеством женского принципа встречается в Тибуре (Serv. *Aen.* 1. 17), "in sacris Tiburtibus sic precantur: Iuno curritis (sic) tuo curru clipeoque tuere meos curiae vernulas", Jordan, in *Hermes*, 8. 217 foll. Возможно, также в Ланувии (*Lex. s. v. Iuno*, 595).

1356. Bappo, *L. L.* 5. 83 и 155; Marq. 195.

1357. Это было сделано О. Гилбертом (*Gesch. und Topogr.* 2, 129 foll.), автором, который не часто бывает столь полезен. За ним следует Стюдинг в *Lex. Myth.* s. v. Fornax.

1358. Paul. 93 (ср. 83), "Fornacalia feriae institutae sunt farris torrendi gratia quod ad fornacem quae in pistrinis erat sacrificium fieri solebat. Дионисий, вероятно, имел в виду это, когда писал (2. 23), что сам видел древние деревянные столы, уставленные грубыми пирогами примитивной моды в корзинах и посуде примитивного изготовления. Он также упоминает καρπῶν τινῶν ἑπαρχάς (ср. Ovid, l. с. 520), что действительно может предполагать праздник курий в другое время года. *О дальнем расстоянии* см. Marq. vii. 399 и далее. Пироги были *februa*, согласно Овидию; см. выше, с. 301.

1359. Comp. Овидий, l. с. с Fest. 254; Paul. 316; Varro, *L. L.* 6. 13; Plut. *Q. R.* 89.

1360. *H. N.* 18. 8; Lange, *Röm. Alt.* 1. 2. 245.

1361. *Fasti*, 2. 527 foll.

1362. То, что это было так, доказывают Fest. 254, и Варро, *L. L.* 6. 13. Должно быть, этот обычай был довольно прочно закреплен.

1363. ii. 9.

1364. 2. 23, Ἐγὼ γοῦν ἑθεασάμην ἐν ἱεραῖς οἰκαῖς δεῖπνα προκείμενα θεοῖς ἐπὶ τραπέζαις ξυλίταις ἀρχαῖκαῖς, ἐν κἀνησι καὶ πινακίσκοις κεραμέοις ἀλφίτων μάζας καὶ πόπανα καὶ ζέας καὶ καρπῶν τινῶν ἑπαρχάς &c.

1365. *Fasti*, 2. 525. Что Овидий подразумевает под словом *fruges*?

1366. Paul. 93, цитировано выше; Овидий, l. с. 525. Форнакс как дух может быть по крайней мере таким же древним, как и духи других частей дома, Янус, Веста, Лиментин и т. д.

1367. Моммзен, *Röm. Forschungen*, i. 149 foll.

1368. Lydus, *de Mens.* 4. 24. Лидий называет 22-е число последним днем; Овидий, *Fasti*, 2. 569, дает 21-е (Feralia).

1369. Дион. Hal. 2. 40.

1370. *C. I. L.* I². 309: ср. 297 (Introduction, p. 9). Луперкалии (15-е) являются исключением, но по причинам, связанным с этим праздником. 21-е (Фералия) - это F P (Caer.) F (Maff.). См. Введение, с. 10. F P, согласно Моммзену, = *fastus principio*.

1371. Если Овидий правильно отразил это в *Fasti*, 5. 419 и далее. Ср. Porph. on Hor. *Ep.* 2. 2. 209. См. о Лемурии, выше, с. 107.

1372. Что касается обширной темы *jus Manium* и поклонения мертвым, то здесь можно ознакомиться с некоторыми работами: Marq. 307 и след. и vii. 350 и след.; De-Marchi, *Il Culto Privato*, p. 180 и след.; Roscher, *Lex. articles Manes and Inferi*; Bouché-Leclercq, *Pontifes*, 147 и след.; Rohde, *Psyche*, p. 630 и след. Два старых трактата по-прежнему составляют основу наших знаний: Gutherius, *de iure Manium*, в "Тезаурусе" Graevius, т. xii.; и Kirchmann, *de Funeribus* (1605). Ценные материалы еще предстоит собрать (для более поздних времен) из *Corpus Inscriptionum*.

1373. Насколько нам удалось выяснить в результате раскопок, это была всеобщая практика в Италии с древнейших времен. По вопросу о том, предшествовало ли погребение в доме или рядом с ним, или в пределах городских стен погребению в некрополе, см. *Classical Review*, for February, 1897, p. 32 foll. Сервий (Ad Aen. 5. 64; 6. 152; ср. Isidorus, 15. ii. 1) говорит нам, что когда-то хоронили в доме, и были факты, которые могли бы подсказать это в культе Лареса и в частном вождении призраков в Лемурии; но мы не можем доказать это, и это не верно для римлян в любой период. Даже известный закон XII таблиц не может доказать, что погребение когда-либо регулярно происходило в пределах существующих стен города.

1374. Цик. *De Legg.* 2. 48. Ср. Virg. Aen. 5. 49:

Iamque dies, ni fallor, adest, quern semper acerbum,

Semper honoratum-sic di voluistis-habebo.

1375. Marq. 311 foll.

1376. Purpureosque iacit flores, Virg. Aen. 5. 79. Ср. Cic. *pro Flacco*, 38. 95.

1377. *Aeneidea*, 3. 15. Он хорошо сравнивает Лукана, 9. 990. Тайлор, *Prim. Cult.* ii. 332. Эней здесь, как и всегда, - истинный тип практичного римлянина.

1378. Marq. 311 и след.

1379. *Fasti*, 2. 617 и далее. Среди календарей он упоминается только в календарях Филокалуса и Сильвия, а также в деревенских календарях. Валерий Максим - следующий после Овидия писатель, который упоминает его: 2. 1. 8. Ср. C. I. L. vi. 10234. Марциал называет его "lux propinquorum" (9. 55, ср. 54). Интересное предположение о специальном значении слова *carus* см. у Латтеса, цитируемого в De-Marchi, op. cit. 214, note 2.

1380. Вал. Мах. I. с. и Календарь Сильвия.

1381. Овидий, *Фасты*, 2. 623,

Innocui veniant: procul hinc, procul impius esto

Frater, et in partus mater acerba suos.

1382. Овидий, *Фасты*, 2. 633-634. В таких случаях лары были одеты в туники, подпоясанные на чреслах; см. изображение лара на алтаре из Каэра в Baumeister, *Denkmäler*, vol. i. p. 77.

1383. *Fasti*, 2. 571 foll.

1384. Строка 583. См. Wissowa в *Lex. s. v. Dea Muta*.

1385. См., например, Crooke, *Folklore of Northern India*, гл. 5 (Черное искусство), и особенно стр. 264 и далее.

1386. См., например, Leland, *Etruscan Roman remains in popular legend*, pp. 3 and 195 foll.

1387. Главные попытки - это попытки Унгера, в *Rhein. Mus.*, 1881, p. 50, и Маннхардта в его "*Mythologische Forschungen*", pp. 72-155. Первая работа изобретательна, но во многом неудовлетворительна; вторая добросовестна и ценна как исследование фольклора, независимо от того, верны или неверны ее непосредственные выводы. См. также Schwegler, *R. G.* i. 356 foll.; Preller, i. 387 foll.; и статью s. v. в *Dict. of Antiquities* (2-е издание); Marq. 442 foll. Древние авторитеты - Dion. Hal. 1. 32. 5, 79, 80; Овидий, *Фасты*, 2. 267 и далее; Плутарх, *Caes.*

61, *Rom.* 21; Val. Max. 2. 2. 9; Propert. 5. (4.) 1. 26; и многие другие отрывки, на которые мы будем ссылаться в случае необходимости.

1388. Dion. Hal. 1. 32. 5.

1389. Jordan, *Kritische Beiträge*, 164 foll. Попытка Унгера, после Serv. *Aen.* 8. 343. вывести это слово из *luo* ("очищать"), обычно отвергается.

1390. Виссова, *Лекс.* (s. v. Luperus) принимает последнюю точку зрения, но справедливо, как мне кажется, отвергает божество.

1391. Вирг. *Aen.* 8. 630 "Mavortis in antro". Roscher, in *Lex.* s. v. Mars, 2388; Preller, i. 334.

1392. Plut. *Rom.* 21. После упоминания о козлах он говорит: ἴδιον δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ καὶ κύνα θύειν τοὺς Δουπέρκου (ср. Q. R. iii).

1393. Marq. 165. См. выше, с. 110.

1394. Так же Val. Max. l. c. Из версии Овидия об этиологической истории Ромула и Рема (*Fasti*, 2. 371 foll.) можно заключить, что пиршество происходило после бега.

1395. 'Cornipedi Fauno caesa de more capella' (*Fasti*, 2. 361). Ср. 5. 101. Также Plut. *Rom.* l. c.

1396. Livy, 1. 5. Унгер (стр. 71 и далее) много говорит об Инге в худшем стиле немецких псевдоисследований. См. *Lex.* s. v. (Steuding).

1397. Schwegler, i. 351 foll.; Justin, 43. 1. Я уже давно пришел к этому выводу и был рад увидеть его подтверждение у Виссова в *Lex.* s. v. Luperus.

1398. *Aen.* 8. 343: единственная причина, которая приводится, - это то, что козел был жертвой Либера.

1399. Arnobius, 2. 23. См. Mannhardt, 85; Huschke, *Röm. Jahr*, 12.

1400. Schwegler, i. 354 foll.: общий результат приведен в *Lex.* s. v. Evander, vol. 1. 1395. Сам Эвандер = Фавн. Возможно, что в аркадской легенде есть какая-то основа правды: мы ждем дальнейших археологических исследований.

1401. См. 5 декабря; и *Lex.* s. v. Faunus, p. 1458.

1402. Serv. *Aen.* 2. 351. Весь отрывок очень интересен. См. на 21 декабря; и Bouché-Leclercq, *Pontifes*, 28 и 49.

1403. *Fasti*, 2. 282; Marq. 443.

1404. Плут. Q. R. 111; Gell. 10. 15; Arnob. 7. 21.

1405. *Pum.* 21: цитируется выше, с. 311. Val. Max. l. c., кажется, также подразумевает это: "Facto sacrificio caesisque capris, epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti pellibus immolatarum hostiarum, iocantes obvios petiverunt."

1406. Даже в этом вопросе нет полной уверенности; но см. Hartung, *Rel. der Römer*, ii. 178, и Mannhardt, 78.

1407. Обычными жертвами были бык, овца и свинья; собаку приносили только Робигусу (см. 25 апреля), ларским пресвитерам и Мане Генету; козла - только Вакху и Эскулапу, иностранным божествам (Marq. 172). Козья шкура Юноны Соспиты, несомненно, греческая:

Lex. s. v. Iuno, 595. Коза была особым древнееврейским *пиаком* (Robertson Smith, 448; ср. 453).

1408. Робертсон Смит, 379.

1409. Ib. 381.

1410. Rom. 21 οἱ μὲν ἡμαγμένη μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθὺς ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. Γελαῖν δὲ δεῖ τὰ μεῖρόκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.

1411. Schwegler. l. c. и reff. in Marq. 443, примечания 11-13. Дион. Hal. (1. 32) сравнивает человеческие жертвоприношения в культе Зевса Ликейя в Аркадии. См. Farnell, *Cults*, i. 40 foll.

1412. Мы должны иметь всю *историю* Луперкалий, если хотим правильно объяснить ее; невозможно предположить, через какие этапы и изменения она могла пройти.

1413. 4. 478 (цитируется в ценном разделе (23) книги Германа "*Gottesdienstliche Alterthümer der Griechen*").

1414. Примеры этой идеи см. под 24 февраля (Regifugium); Robertson Smith, 286; Mannhardt, *Myth. Forsch.* 58 foll.

1415. Возможно, Плутарх (который является единственным писателем, который упоминает о нем) искажил это понятие, и оно могло быть первоначально ἀλολυγή. О смешении скорбных и радостных возгласов во время жертвоприношения см. Robertson Smith, 411.

1416. Робертсон Смит отмечает (р. 396), что юноши, или скорее парни, встречаются в качестве жертвоприносящих в Исходе xxiv. 5.

1417. р. 91 и далее.

1418. Маннхардт не очень ясен в этом вопросе; очевидно, он испытывал затруднения (с. 97-99). Ему кажется очевидным, что применение крови приводит к *тождеству* между жертвой и юношей; но в подобных случаях жертва, бог и жрец становятся идентичными не через смерть, а благодаря животворящей силе крови. Принесение крови, несомненно, должно означать обретение новой жизни; но он делает его символом смерти.

1419. Фрейзер, G. B. ii. 242.

1420. Маннхардт, похоже, почувствовал эту трудность (с. 86) и попытался ее преодолеть, но безуспешно.

1421. Я опускаю здесь пиршество, поскольку ни в коем случае нельзя сказать точно, в какой момент времени оно происходило. Если бы ели сами жертвы, это было бы частью жертвенного акта и предшествовало бы бегу; но это не характерно для подобных *пиакул*, а одной из жертв, как мы помним, была собака. Более вероятно, что Val. Max. здесь ошибается (см. выше, с. 311, прим. 6).

1422. См. Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, 318 и далее, а также другие примеры: Frazer, G. B. ii. 1 и далее; Preller-Robert, *Griech. Myth.* i. 144 (праздник Зевса на Пелионе).

1423. После Schwegler, i. 361; отвергнуто Marq. (439, прим. 4).

1424. р. 101. Волки" представляют, конечно, город Палатин.

1425. См. его чрезвычайно скромные и разумные замечания в конце 5-го раздела, с. 113.

1426. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 416 foll.; *Encycl. Brit.* art. "Жертвоприношение"; и для Луперкалий, *Академия*, 11 февраля 1888 г., где предполагается тотемистическое происхождение.

1427. См. также Lobeck, *Aglaoph.* pp. 183-6; Lang, *Myth, Ritual and Religion*, vol. ii. 177 (ср. 106) and reff., 213; *Dict. of Antiquities*, art. Sacrificium, p. 584.

1428. Festus, p. 57 "Creppos, id est lupercos, dicebant a crepitu pellicularum," &c.

1429. Preller, i. 389. Иордан не добавил к этому никаких комментариев.

1430. *Ann.* 12. 24; Иордан, *Topogr.* i. 163 и далее, очень тщательно изучил рассказ Тацита. Тацит начинает поморий с Форума боариев, а Дионисий и Плутарх - с Луперкаля; но оба они расположены близко друг к другу.

1431. Чтение не вполне определенное; в MSS. есть "Larum de forumque".

1432. Обычно предполагается, что Sacellum Larum - это то, что находится в summa sacra via (Jordan, op. cit. ii. 269). Киперт и Хельсен считают, что это sacellum или ara Larum praestitum во главе Vicus Tuscus.

1433. *L. L.* 6. 34. Моммзен предложил "a regibus Romanis moenibus cinctum". Но безопаснее придерживаться чтения MS. и сделать из него лучшее. Иордан видит в этих словах "гнусную" аллюзию на *luperci*.

1434. О современной практике подобного рода в Англии см. Brand, *Popular Antiquities*, ch. 36; а об Оксфорде - p. 209. Как говорит Бранд, бьющие (т.е. священники, церковные старосты и т.д.) "просят благословения на плоды земли и сохраняют права и границы своего прихода". Аналогия со старыми итальянскими процессиями очень близка.

1435. Так *C. I. L.* 6. 1933 "lupercus Quinctialis vetus". См. Mommsen, *Forsch.* i. 117. Унгер, однако (p. 56 foll.), утверждает, что форма Quintilianus, как она встречается в Fest. 87 и у Овидия, *Fasti*, 2. 378; а также отрицает, что эти имена указывают на языческое жречество. Но его аргументы зависят от сомнительной этимологии. См. Marq. 440, прим.

1436. Liv. 5. 46. Моммзен связывает имя *Kaeso*, встречающееся у обоих родов, с разрезанием полос во время Луперкалий. Фабии в рассказе Овидия (361 и след.) возглавляются Ремом, а квинтилии - Ромулом.

1437. См. под 1 марта, с. 41.

1438. Так считает Маннхардт, 101, который пытается объяснить это так, как мы видели.

1439. Гилберт, *Gesch. und Topogr.* i. 86, примечание, пытается объяснить, что Фабии принадлежали к собственно Палатину, а другая гильдия - не к Квириналу, а к Цермалу, и таким образом объяснить тот факт, что в рассказе Овидия Фабии приходят на пир первыми; но все это - чистые домыслы.

1440. Plut. *Rom.* 21 и *Caes.* 61; Овидий, *Fasti*, 2. 425 и далее; Paul. 57; Liv. fragm. 12 (Мадвиг); Serv. *Aen.* 8. 343. Все эти отрывки ясно указывают на то, что целью было добиться плодородия у женщин. Ник. Дамаск., *Vita Caesaris* 21, не указывает женщин (ср. Dion. Hal. 1. 80).

1441. В Liv. l. c. и Serv. l. c. об этом сказано прямо.

1442. Op. cit. 113 и далее и его *Baumkultus*, p. 251 и далее. (см. также Frazer, G. B. ii. 214 и 232 послесл.). Пример подобной практики в Индии приводится в Crooke, *Religion and Folklore*, vol. i. p. 100. См. раздел "1 мая (Bona Dea)", с. 104.

1443. Они также назывались "amiculum lunonis" (Fest. 85: ср. Ovid, *Fasti*, 2. 427 foll.); Юнона здесь, как и часто, представляет женский принцип. Фарнелл (*Культы*, i. 100) метко сравнивает с этим афинский обычай носить *эгиду* Афины по Афинам и заносить ее в дома замужних женщин.

1444. Лактанций, *Инст.* 1. 21. 45, описывает их как "nudi, uncti, coronati, personati, aut luto obliti currunt"; но у нас нет никаких определенных подтверждений из более ранних источников, кроме как в отношении наготы (Овидий, *Fasti*, 2. 267).

1445. 'locantes obvios petiverunt' (Val. Max.). Маннхардт, *Миф. Forsch.* 140 foll.

1446. Mon. Ancyr. iv. 2; Marq. 446.

1447. Бароний, *Анналы. Eccles.* viii. 60 foll.

1448. Aust, *de Aedibus sacris*, p. 11; Jordan, *Eph. Epigr.* iii. 238.

1449. например, Cic. *ad Quint. Fratr.* 2. 3. 2.

1450. См. другие ссылки в Preller, i. 374, примечание. Амброш (*Studien*, 169, прим. 50) замечает, что Цицерон (*de Off.* 3. 10) пишет со следами скептицизма: "Romulus fratre interempto sine controversia peccavit, pace vel Quirini vel Romuli dixerim".

1451. См. Jordan on Preller, i. 369. Статья "Quirinus" в *Myth. Lex.* еще не появилась, пока я пишу.

1452. *Studien*, 169.

1453. С. I. L. i. 41 = vi. 475 и i. 630 = vi. 565. Старший из них Моммзен приписывает консулу П. Корнелию 236 г. до н. э.: "P. Corn[elios] L. f. coso[l] prob[avit] Mar[te sacrom]. Другой, "Quirino L. Aemilius L. f. praitor", должен быть отнесен к претору Aemilius в 204, 191 или 190 году. Отсюда следует, что Марс стал называться Квирином в этом месте в конце III века до н. э. Стоит отметить, что легендарный кузнец Мамурий имел статую на Квиринае (Jord. *Top.* ii. 125).

1454. Об этом же говорит и Дион. Hal. 2. 48 говорит, что в его время придерживались одного мнения: οὐκ ἔχοντες εἰπεῖν τὸ ἀκριβὲς εἴτε Ἄρης ἔστιν εἴτε ἕτερός τις ὁμοίας Ἄρει τιμὰς ἔχων.

1455. См. 9 янв. Фест. 254.

1456. Гилберт, i. 283, указывает, что в Аргейском итинерарии (Jord. *Top.* ii. 237 и далее) одно из *подразделений* Квиринала носит это имя, и делает вывод о постепенном распространении культа Квиринала на весь холм; но он настаивает, что он был привнесен с Палатина. Общий результат его диких, но изобретательных комбинаций - вывод о религиозном завоевании Квиринала с Палатина.

1457. Aust, op. cit. pp. 11 и 33. Моммзен, С. I. L. i. 310, принимает неизвестную дату за более древнюю.

1458. Aust, op. cit. 51, где для Liv. 4. 21 читается Liv. 5. 40.

1459. Preller, i. 356.

1460. Q. R. 46; Ennius ap. Nonium 120; Gell. 13. 23.

1461. Plin. H. N. 15. 120.

1462. i. 373.

1463. См. под [25 апреля](#), [21 августа](#), [23 декабря](#). Marq. 335; Schwegler, i. 334.

1464. Liv. 5. 40, 7 и 8.

1465. Л. Л. 6. 13. Согласно Макробу (1. 13. 15), пять последних дней февраля были добавлены после интеркаляции, чтобы март следовал за февралем, а не за интеркаляционными днями.

1466. H. N. 18. 8. См. выше, с. [304](#).

1467. *Fasti*, 2. 643 foll.

1468.

Te duo diversa domini pro parte coronant,

Binaque certa tibi binaque liba ferunt.

1469. Это, должно быть, сын семьи. Таким образом, на этой очаровательной картине мы имеем предшественников рексов, Regina sacrorum, фламингов и весталок.

Stat puer et manibus lata canistra tenet.

Inde ubi ter fruges medios immisit in ignes,

Porrigit incisos filia parva favos.

Де-Марши, стр. 231, приводит фрагмент картины в Геркулануме, на которой, возможно, изображена подобная сцена.

1470. *Gromatici veteres*, i. 141. Интересное обсуждение religio terminorum и его этических и юридических последствий см. у Рудорфа в т. ii. 236.

1471. Рудорф, л. с. 237.

1472. Джевонс, *Введение в историю религии*, 149.

1473. Робертсон Смит, *Религия семитов*, 187 и далее.

1474. См. раздел "Сентябрь", стр. [229](#) и далее. Здесь я могу отметить очень любопытный "oraculum" в *Grom. Vet.* р. 350 (ex libris Vegoiae), который связывает Юпитера с введением termini в Этрурии.

1475. Ζεὺς ὀπίος его называет Дион. Hal. (2. 74), где культ приписывается Нуме. Farnell, *Cults of the Greek States* i. 159.

1476. Aust, in *Myth. Lex.* s. v. Iuppiter, 668.

1477. *Fasti*, 2. 667; Liv. 1. 55; Serv. *Aen.* 9. 448. Августин, *C. D.* 4. 23, добавляет Марса и Диона. Hal. 3. 69 Iuventus к Terminus, который не мог быть "exauguratus".

1478. Serv. *Aen.* 9. 448 "Unde in Capitolio prona pars tecti patet, quae lapidem ipsum Termini spectat. Это "Capitoli immobile saxum" Вергилия; см. выше, с. [230](#).

1479. Овидий, l. с. 671.

1480. См. выше, с. 140. Варро, *L. L.* 5. 66.

1481. Плут. *Q. R.* 28.

1482. Ambrosch, *Studien*, 199 foll.

1483. Это точно соответствует месту священной земли, на котором стоял конечный камень между двумя владениями (Rudorff, l. с). В последнем случае, стоит отметить, жертвы и жертвоприношения являются двойными, как и в случае с *Salii*, *Luperci* и т.д. в двух римских поселениях. Мистер Грейнджер (*Worship of the Romans*, 163) предполагает, что этот камень был "реликвией от первоначальных жителей Тибра", то есть доримской эпохи. Но вопрос в том, как римляне стали ассоциировать его с Терминусом?

1484. *Fasti*, 2. 685 и далее. Вероятно, он следует Варро и общему мнению, на которое ссылается Веррий (Paul. 279): "Regifugium sacrum dicebant, quo die rex Tarquinius fugerit e Roma. Слово *dicebant*, кажется, показывает, что это не было собственным мнением Веррия.

1485. *C. I. L.* i. 289. Эта глосса у Феста, несомненно, эквивалентна только что процитированной глоссе Павла; но ведущее слово *Regifugium* утрачено. Я процитировал только ту часть, которая необходима для нашей цели. Другие дополнения к глоссе см. в Müller, *Festus*, l. с, и Huschke, *Röm. Jahr*, p. 166.

1486. Если эта глосса действительно относится к 24 февраля, то присутствие салийцев трудно объяснить, поскольку их период активности начинается в марте. Фрейзер в интересном примечании (*G. B.* ii. 210) предполагает, что салии использовались для изгнания злых демонов; если *Regifugium* был торжественным пиастром, а жертва - козлом отпущения, это объяснение может служить для 24 февраля.

1487. *Röm. Jahr*, 166 foll.

1488. *L. L.* 6. 31, где Хиршфельд предположил "litat ad comitium" для MS. 'dicat'.

1489. *Aglaophamus*, 676.

1490. Маннхардт, *Миф. Forsch.* 58 сл.; Frazer, *Golden Bough*, ii. 35 сл.; Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 286 сл. Ср. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, ii. 233 foll. См. также Farnell, *Cults of the Greek States*, i. 88 foll., который в основном согласен с Робертсоном Смитом.

1491. Frazer, l. с.

1492. Аэлиан, *H. A.* 12. 34.

1493. *Relig. der Römer*, ii. 35. Ср. Gilbert, i. 343, примечание. Присутствие салийцев (см. выше, с. 328), если это факт, говорит в пользу этого объяснения.

1494. *Röm. Jahr*, 199.

1495. См. 21 августа (Консуалий).

1496. *Миф. Forsch.* 170 foll.; *Baumkultus*, 382 foll.

1497. Так, хотя и с невозможными комбинациями, поступает Хушке (199, прим. 53). По его мнению, 27 февраля - римский, 14 марта - квиринальный эквир. То, что Квириналия выпадает на февраль, возможно, дает некоторую поддержку этому мнению.

1498. Варро, *L. L.* 6. 13; Fest. 81. См. под 15 октября.

1499. i. 361.

1500. Так Овидий, 26 февраля, пишет (2. 853);

Fallimur, an veris praenuntia venit hirundo,

Et metuit ne qua versa recurrat hiems?

Для центральной Италии это было бы рано; но Колумелла, 11. 2, называет 23 февраля.

1501. *Fasti*, 2. 857 foll.

1502. Тертуллиан, *de Praescriptionibus Haereticorum*, 40.

1503. Собраны Остом в его труде *de Aedibus sacris*, pp. 4 foll.

1504. Aust, op. cit., p. 14, note 1.

1505. Выше, с. 190.

1506. Aust, op. cit., p. 15, note 1.

1507. См. особенно речь консула Постумия в Livy 39. 15.

1508. См. статью автора в *Classical Review*, vol. vii. p. 193 foll.

1509. Обратите внимание, например, на то, как Гораций ухитрился объединить идеи плодородия урожая и трав, брака и роста населения, общественной морали и процветания.

1510. Я с удовольствием процитирую этот отрывок из книги *"Римское общество в последний век Западной империи"* (стр. 63) моего старого друга профессора Дилла.

1511. *Aen.* 5. 235.

1512. См. Nettleship, *Essays in Latin Literature*, pp. 103, 104.

Примечания транскриптора:

Исправлены пропущенные или неясные знаки препинания.

Типографские ошибки были беззвучно исправлены.